53

سلسلۂ دار المصنفین

نمبر (۸۰)

مآل و مشیت

یعنی حیاتِ انسانی کے دو بنیادی تصوروں کی فلسفیانہ تحلیل

از

ظفر حسین خان

(باہتمام)

مولینا مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڈھ

۱۹۵۳ء ؛ ۱۳۷۳ھ

فہرست مضامین

انتساب

اردو کا دامن فلسفیانہ کاوش کے کسی بدیع و مستقل نتیجہ سے ہنوز تقریباً خالی ہے، اس کی ساری کائنات، اکثر و بیشتر چند ترجموں یا تلخیصات پر مشتمل ہے، مآل و مشیدت اسی خلا کا مختصر گوشہ پُر کرنے کی ایک حقیر سعی ہے، شاید یہ سعی قوت سے فعل میں کبھی نہ آسکتی، اگر امام الہند حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مدظلہ العالی کی بصیرت افروز تصنیفات اس عاجز کی شمعِ راہ نہ ہوتیں، حضرت مولانا کی تحریرات کی معنوی پہنائی، قدرتِ کلام اور قوتِ اظہار کے بے نظیر نمونوں نے سب سے پہلے مغربی افکار کی راہیں، اردو کی زمین پر نکالنے کی ہمت افزائی کی، لہذا منت پذیری کا تقاضا انہی راہوں میں سے ایک راہ کی پہلی منزل کا سفرنامہ حضرت مولانا کی خدمت میں بطور نذر پیش کرتا ہے،

گر بہ عینِ عنایت قبول فرمائید

ظفر حسین

مقدمہ

معارف (اعظم گڈھ) میں مآل و مشیت کے عنوان سے پہلا مضمون ۱۹۴۷ء کے جون میں، اور دوسرا ستمبر میں شائع ہوا تھا، دوسری قسط "باقی" پر ختم ہوئی تھی لیکن اس "باقی" کی ادائیگی کی توفیق فروری ۱۹۵۰ء سے قبل نہ ہو سکی، آئین و دستورِ صحافت کی رسوائی اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتی تھی لیکن تیسری قسط چونکہ ماہیتِ زبان سے متعلق تھی، اور اس میں ایک ایسی حقیقی زبان کا تصور پیش کیا گیا تھا، جو ہماری طبعی زبان کا پیمانہ ہے، اور اپنی ماہیت میں ساکن و ثابت، اس لیے کا نپنے والی شے کی طرح ناپنے والا آلہ بھی متحرک ہو تو پیمایش کس طرح عمل میں آسکتی ہے، اگر کلاک کی سوئیوں کے ساتھ ڈائل بھی متحرک ہو تو وقت کا تعین معلوم، چنانچہ اس مجرمانہ تاخیر کی معذوری میں یہی کہا گیا تھا کہ مابعد الطبیعیاتی مباحث کا ظرف یہی زمان حقیقی ہے جس کا پیمانہ تقدم و تاخر اور تاخیر و تعجیل کے خطوط سے پاک ہے، ملک ملک کے قوانین جدا جدا ہوتے ہیں، اور فرد قرار دادِ جرم، قانون مروجۂ ملک کے مطابق ترتیب دی جاتی ہے، مابعد الطبیعیات کی سرزمین میں عجلت گناہ کبیرہ اور تامل عین ثواب ہے، غالب نے بھی کسی موقع پر یہی صفائی پیش کی تھی،

با ما کہ عاشقم سخن ننگ و نام چیست　　در امر خاص حجتِ دستورِ عام چیست

لیکن تحریر کی یہ واماندگی غفلتِ فکر کی دلیل کبھی نہ تھی، اس لیے کہ پچھلے تمام سالوں میں اگرچہ

دل و دماغ یکسر "رہین ستم ہائے روزگار" رہا ہے، لیکن اس موضوع فکر سے غافل کبھی نہ رہا ہے حتی کہ بعض راتوں کی زندہ داری کا سامان مہیا کرنے میں بھی ان مسائل کی خلش دیگر دنیاوی پریشانیوں سے پیچھے نہ رہی، اگر وہ تمام کچی تحریریں، یادداشتیں اور نوٹ جو ان مسائل پر فکر کے ساتھ قدم بہ قدم چلتے رہے ہیں، یکجا کیے جائیں تو کتابت کا ذخیرہ بھی کچھ کم نہیں، اس وقت مقالہ کی شکل میں جو مواد پریس کے حوالہ کیا جا رہا ہے، بلا مبالغہ ہر صفحہ کے پیچھے دو صفحے ایسے ہیں جو قلم انداز کر دیے گئے ہیں، مختصر گوئی کا یہ مرض نہایت کہنہ ہے، سب سے پہلے ابتدائے زندگی ہی میں علامہ شبلی مرحوم نے اس کے مہلک نتائج پر متنبہ کیا تھا، میرا طالب علمی کا زمانہ تھا، جو مضامین رسائل میں لکھتا تھا، علامۂ مرحوم کے سامنے پیش کیا کرتا تھا، خدمت میں حاضری کا وقت دوپہر مقرر تھا، اس لیے کہ صبح کے وقت علامۂ مرحوم سیرت نبویؐ کی تالیف میں مشغول رہتے تھے، اور شام کو اس شمع علم و ادب کے گرد پروانوں کا ہجوم ہوتا تھا، علامۂ موصوف مسہری پر لیٹے ہوتے، اور میں فرش پر زانوئے ادب تہ کیے اپنا کوئی مضمون سناتا ہوتا، ایک روز اخلاقیات پر مضمون جو ادیب الہ آباد میں شائع ہوا تھا، پڑھ رہا تھا، پڑھتے وقت مجھے بھی محسوس ہوا کہ وہی تار والی عبارت ہی جس پر علامۂ مرحوم کئی بار ٹوک چکے ہیں، جب میں مضمون سنا چکا، علامہ مرحوم نے دریافت فرمایا کہ سرسید کے مقالات اور خطبات (جن کے پڑھنے کی پہلے فہمایش کی جا چکی تھی) پڑھے یا نہیں، جو کچھ پڑھا تھا عرض کیا، ارشاد ہوا "سرسید کو بار بار پڑھو، ان سے بہتر بات کو کھول کر اردو میں بیان کرنیوالا دوسرا نہ پاؤ گے"، کچھ فارسی تراکیب کی بندشیں سست تھیں، اس سلسلہ میں سہ نثر ظہوری کا نسخہ تجویز فرمایا،

لیکن ایک حکیم حاذق کی تشخیص مرض اور مجرب نسخوں کے بہم استعمال کے باوجود اس پیدائشی مرض میں اگرچہ تخفیف ہو گئی، لیکن جڑ سے نہ جانا تھا نہ گیا، یہ خیال دل میں جاگزین ہی رہا کہ بیانِ حقیقت

بس زیادہ سے زیادہ تین قضیون کا محتاج ہے۔ صغریٰ. کبریٰ اور نتیجہ۔ ان کو تین جملون مین نہین تین صفحون مین بیان کر دیجیے، بوستانِ خیال کی بائیس جلدیں کبھی درکار نہ ہون گی، چنانچہ اس مقالہ کا اختصار بھی تمامتر اسی اپنی کمزوری یا عیب کا رہین ہے، اگرچہ مظہریاتی طریق بحث نے (جس کی تفصیل آگے آئے گی) میری دانست مین بات کو پھر بہت طول دیدیا، ہر مسئلہ کی مظہریاتی تحلیل مین بات سے بات نکلتی آئی ہے، یہان تک کہ خیالات کو الف لیلے کے دیو کی طرح جس کا شیشہ سے ایک بار نکل جانے کے بعد پھر دوبارہ شیشہ مین بند کرنا محال ہو جاتا ہے) سمیٹنا دشوار ہو جاتا ہے'

سرسید کی تصانیف کے ساتھ شاید اڈمنڈ ہسرل[لہ] کا فلسفہ بھی اختصار پسندی کے مریضوں کیلیے بہت مفید ہے، اول الذکر چارہ جوئی کی نوعیت اگر ادبی ہے تو آخر الذکر کو علاج بالمثل کہنا بیجا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ہسرل کا مظہریاتی طریق تحقیق براہ راست افکار مین اس قدر تنوع پیدا کر دیتا ہے کہ کثرتِ خیال بجاے خود بیان کی تنگ دامنی کا گلہ مند ہو جاتا ہے،

گل چین بہار تو ز داماں گلہ دارد

آل ومشیت پر سلسلۂ افکار دو مستقل دفترون مین پیش کیا جا رہا ہے، شوپن ہاؤر نے بھی یہی اسلوب بیان اختیار کیا تھا، یعنی اپنے پورے نظام خیال کو ابواب اور سیکشنون مین تقسیم کیے بغیر تین ضخیم جلدون مین پیش کر دیا تھا، ذہن مین افکار کی تولید، ابواب اور پیراگرافون کی شکل مین نہین ہوا کرتی، یہ مصنوعی تقسیم بعد کی بات ہے، تصویر کی بہترین قسم ایکشن پکچر جس مین موضوع تصور کرسی پر ساکت و صامت بیٹھا، فوٹو گو ٹکٹکا ہونے کی جگہ کسی کام مین مشغول و منہمک، اپنی دنیا کے قدرتی ماحول مین حصہ لیتا ہوا دکھایا جاتا ہے، چنانچہ موجودہ اسلوب بیان گویا

لہ Edmund Husserl بانیٔ فلسفۂ مظہریات، جسکے فلسفہ نے جرمنی ہی سے نہیں جو اسکا مولد و منشا تھا بلکہ چاردانگ عالم سے خراجِ تحسین حاصل کیا، چنانچہ اس وقت بھی ایک بین الاقوامی مظہریاتی انجمن ہسرل کی یادگار مین قائم ہے، ۱۸۵۹ء مین پیدا ہوا ۱۹۳۸ء مین وفات پائی۔

افکار کی اکیشن بکھرہی ہے، جو امید ہے قارئین کے افکار کو بہت جلد اپنا ہم آہنگ بنا کر صحیح راہ پر ڈال دے گی،

نفسیاتی ارتقاء کے لحاظ سے فلسفیانہ فکر کی ابتدائی شکل "فن تازی" (Fantasy) ہے. فن تازی خیالی تصویروں کا ایک مینا بازار ہمارے سامنے آراستہ کر دیتی ہے، فن تازی کی حالت میں غیر مربوط خیال کا تانتا کبھی کبھی گھنٹوں بندھا رہتا ہے، ایک لحاظ سے ان کو "غیر مربوط" کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ وہ تمام خیالات نفسی اُبتلافات میں منسلک ہوتے ہیں، مگر ہوتا یہ ہے کہ شعور درمیانی کڑیوں کو اس سرعت سے عبور کر جاتا ہے کہ جب ہم مڑ کر دیکھتے ہیں تو پہلا خیال اور موجودہ خیال بالکل انمل بے جوڑ نظر آتے ہیں، مثلاً ہم کسی اہم معاملہ کو روبراہ لانے کی فکر میں ڈوبے ہوئے ہیں، معاً کسی دوست کا خیال آجاتا ہے جس سے معاملہ کی کاربرآری میں مدد مل سکتی ہے. مگر دوست کا خیال آتے ہی دوست کی صورت یا سیرت سے متعلق خیالات کا ہجوم ہمیں گھیر لیتا ہے، اور ہم اس میں ایسا کھو جاتے ہیں کہ اصل رشتۂ خیال ہاتھ سے چھوٹ ہی جاتا ہے، اور ہم بالکل غیر متعلق تخیلات کا فانوسِ خیال بنکر رہ جاتے ہیں، اور جب ہم اس بیداری کے خواب سے چونک کر اپنے فکر کی ابتداکا اس کے انتہا سے مقابلہ کرتے ہیں تو دونوں میں زمین و آسمان کا تفاوت نظر آتا ہے، اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح وہاں سے یہاں پہنچ گئے، ہمیں ابتدا و انتہاے خیال کے درمیان ایک خلا معلوم ہوتا ہے، غیر تربیت یافتہ فکر اس طرح کے کنوئیں ہر قدم پر کھودتی اور ان میں گرتی رہتی ہے،

فن تازی کے برخلاف فلسفیانہ سلسلۂ فکر میں نفسیاتی ربط کی جگہ منطقی ربط ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی وہ بھی اس نفسیاتی کمزوری کا شکار ہو جاتی ہے، اس مصیبت سے فکر کو بچانے کے لیے مختلف مفکرین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں، اسپنسر نے اپنی سوانح عمری میں لکھا ہے کہ وہ

اپنے تئیں کبھی خیالی الجھن میں نہیں ڈالتا، بلکہ مسئلہ زیر غور ذہن کے سپرد کر کے بھول جاتا ہے اور دوسرے دن جواب تحت الشعور سے شعور کی سطح پر خود بخود ابھر آتا ہے، ایک مرتبہ مسز اینی بسنٹ سے اسی موضوع پر سوال کا یہ جواب ملا کہ شب کو سوتے وقت مسئلہ کو اپنے ذہن کو سونپ دو اور تکیہ کے نیچے کاغذ پنسل رکھ کر سو جاؤ، صبح آنکھ کھلتے ہی جواب قلم بند کر لو، فرائڈ کی نفسی تحلیل (Psycho-analysis) اور مسز بسنٹ کی تھیوسوفی ان تکنکوں کی تشریح چاہے جن اصول کے ماتحت کرے، لیکن ان کا ساحرانہ انداز، جہاں تک کہ فلسفہ اور ریاضی کے مسائل کا تعلق ہے، کچھ دل کو جچتا نہیں،

جیسا اوپر اشارۃً عرض کیا گیا فن تازی اور فلسفیانہ فکر میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر تمام تر استلافاتِ ذہنی کا کھیل ہے، جبکہ آخر الذکر میں منطقی ربط ہوتا ہے، اول الذکر، احساس ادراک، حافظہ، وہم و تخیل کی ذہنی و نفسی کیفیت ہے، آخر الذکر سر تا سر ایک عقلی عمل ہے، فلسفیانہ فکر کا سرچشمہ کسی نہ کسی اٹل حقیقت اور قائم بالذات صداقت سے ہوتا ہے، جبکہ فن تازی، قوت متخیلہ اور واہمہ کی پیداوار ہے، جو سیال، متغیر اور مضطرب ہے، اس میں پڑ کر ہم کو سر و پا کا ہوش نہیں رہتا، اور ہم اس کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جاتے ہیں، فلسفیانہ فکر میں ہم اپنے تئیں نفسی کیفیات کے جال سے چھڑا کر گویا اپنے نفسیاتی کیفیات سے دور ہٹ کر، اپنے خیالات کا متفکرانہ معائنہ کرتے ہیں، فلسفہ جدیدہ کی گتھی ان ہی دو باتوں کے خلط مبحث پر مشتمل ہے، ایک طرف ہمارا نفسی عمل ہے اور دوسری طرف اس کا مفہوم، مصداق، منشا معنی اور مراد ہے، مثلاً ۲×۲=۴ کو لکھا دیکھنے یا سننے یا بجائے خود خیال کرنے سے ایک نفسیاتی کیفیت پیدا ہوتی ہے، یہ نفسی عمل ہے، اس کے علاوہ دوسری شے اس کا مفہوم ہے، نفسیاتی کیفیت اور نفسی عمل دس آدمیوں کا دس طرح کا ہو سکتا ہے لیکن مفہوم جو اس عمل کا مشمول ہے جیسے ہسرل اپنی زبان میں

Inhalt کہتا ہے، اور اس کے انگریزی اور امریکی پیرو Contents کہتے ہیں کہ وہ ایک مستقل بالذات شے ہے، چاہے وہ لاکھ آدمیوں کا موضوع فکر ہو، ۲×۲=۴ کا تصور معقولات کی دنیا میں اسی طرح ایک اٹل حقیقت ہے جس طرح محسوسات کی دنیا میں دہلی، خیال جب کبھی ۲×۲=۴ کے تصور پر لوٹ کر آئے گا، اس کو اپنی جگہ قائم پاؤ گے،

ہسرل کی منطقی تحقیقات (Logische Untersuchungen) کی پہلی جلد کا موضوع بحث یہی ہے کہ لاک، بارکلے، ہیوم اور اس عہد فکر کے تمام مفکرین نے معاملہ کو نفسیات کی رنگین عینک سے دیکھا، حالانکہ عالم عقلیات اپنے اصلی آب و رنگ میں عالم نفسیات سے مختلف ہے، تصورات کی نفسیاتی حیثیت اور ہے اور معنوی (عقلی) اور ہے، معنوی حیثیت میں تصورات اپنی جگہ اسی طرح "معروضی" (Objective) حقائق ہیں جس طرح مدرکات و محسوسات و موجودات،

لیکن سالہا سال کی عادت جو طبیعت ثانیہ بن چکی ہے، کے خلاف نفسی اعمال کا اپنے کو غیر سمجھکر، جائزہ لینا شروع کر دینا کوئی آسان بات نہیں، یوں اپنے عیوب پر مطلع ہونے کیلیے عرفی نے بھی یہی تدبیر بتائی تھی کہ

یک دم منافقانہ نشین در کمین خویش

اور غالب بھی فرماتے ہیں کہ

اپنے سے کر نہ غیر سے وحشت ہی کیوں نہ ہو

لیکن اس پر عمل نہایت دشوار ہے، بشریت کا قدرتی اقتضا یہ ہے کہ انسان عیب چینی دوسروں ہی کی اور وحشت غیر ہی سے کرتا ہے، چنانچہ جب تک انسان ان تمام "ان کر سکنی" باتوں کو "کر سکنے" پر قادر نہ ہو جائے، اس وقت تک سمجھ لیجئے کہ وہ ارتقائے فکر کے ابتدائی دور سے گذر رہا ہے،

فکر کی کامیابی کا سب سے بڑا راز توجہ کو موضوع فکر پر مرکوز رکھنا ہے، اس پر بھی فلسفہ کی

تاریخ نے بہت سے پرلطف افسانے بیان کیے ہیں، کہا جاتا ہے کہ کانٹ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے بنگلہ کے برآمدہ میں آرام کرسی پر بیٹھکر، سامنے ایک گرجا کے کلس پر نظر قائم کرکے اپنے خیال میں محو ہو جاتا تھا، ایک بار محلہ میں کوئی تقریب تھی، شامیانہ یا اور کوئی آرایش کانٹ اور کلس کے درمیان حائل ہو گئی، چنانچہ اس کے خیالات پریشان اور وہ بے چین ہونا شروع ہو گیا، شدہ شدہ اس حادثہ کی اطلاع ان لوگوں تک پہنچ گئی، جو کلس "پوشی" کے ذمہ دار تھے، فوراً وہ رکاوٹ دور کی گئی، اور کانٹ پھر اپنے فکر میں مشغول ہو گیا، اللہ اللہ! ایک وہ ملک، ایک ہمارا، جہان شاعر اور فلسفی کے سروں پر، ڈھول پٹیتا رہتا ہے اور پڑوسیوں کو کانوں کان خبر بھی نہیں ہوتی کہ کسی کے دل و دماغ کا خون ہو رہا ہے، یہ بیدار قوموں ہی کا شرف ہے جو اہل علم وفن کی بادشاہوں سے زیادہ قدر و منزلت کرتی ہیں، ہمارے ہاں لے دے کے پیر فقیر کی خاطر تواضع ہو جاتی ہے، چاہے وہ بگلا بھگت ہی کیوں نہ ہو اور چاہے اس خاطرداری میں اپنی دنیاوی خود غرضی ہی شامل کیوں نہ ہو لیکن اس لحاظ سے قابلِ قدر ہے کہ دنیاوی جاہ و مرتبہ کے مقابلہ میں کچھ اور قدروں کی پرواہ و پرستش تو ہوئی

بعض مفکرین سہولت فکر کے لیے اشکال سے کام لیتے ہیں، فن تعلیم میں تو اس کا بے حد رواج ہو گیا ہے، اکثر مسائل کی توضیح تختہ سیاہ پر کوئی شکل یا ڈائگرام بنا کر کی جاتی ہے، ایک مرتبہ کا ذکر ہے، لکھنؤ میں پروفیسر گیڈیس جو ہکسلے کے شاگرد رشید اور اسکاٹ لینڈ میں نباتیات کے پروفیسر تھے، آئے ہوئے تھے، میرا اور مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کا طالبعلمی کا زمانہ تھا، ہم لوگ پروفیسر گیڈیس سے ملنے کے لیے گئے، ادھر ادھر کی باتیں ہونے کے بعد میں نے دریافت کیا کہ "آپ کا طریق غور و فکر کیا ہے"، میرا سوال سنتے ہی پروفیسر گیڈیس ہوٹل کے کمرہ میں جہاں ان کا قیام تھا، تشریف لے گئے، اور وہاں سے ایک ضخیم کاپی اٹھا کر

لائے جس میں شروع سے آخر تک طرح طرح کی شکلیں اور ڈائگرام بنے ہوتے تھے۔ وہ مجھے دکھا کر فرمانے لگے:

"I think in diagrams" "میں شکلوں کے وسیلے سے فکر کرتا ہوں"

ریاضیات کے اُن شعبوں میں جو اپنی نوعیت میں مکانی ہیں، اشکال سے بالعموم کام لیا جاتا ہے۔ ریاضیات کا ایک بہت جدید شعبہ جو کہنا چاہیے ابھی اپنے ایام طفولیت میں ہے "ٹاپالوجی" (Topology) ہے، اس کا موضوع بحث مکان نہیں، بلکہ مکان کے علائق مجردہ ہیں مثلاً چھوٹا، بڑا، اندر، باہر، جزو، کل وغیرہ، زمانہ حال کے ایک مشہور ماہر نفسیات کورٹ لیون (Kurt Lewin) نے ٹاپالوجی کے بنیادی اصول سے نفسیات میں کام لیا ہے اور حال میں اپنی معرکۃ الآرا تصنیف Principles of Topological Psychology شائع کی ہے، اس نظریہ کا بنیادی تصور Life - space یا "ظرفِ حیات" ہے، فی زمانا ریاضیات میں مکان کا تصور، ابعاد ثلاثہ کے اندر محدود نہیں ہے، مکان کا تصور، کثیر التعداد ابعاد کا متحمل ہو سکتا ہے چنانچہ آئنشٹائن (Einstein) نے اپنے نظریہ اضافیت (Relativity) کے ماتحت مکان میں چوتھے بعد یعنی زمان کا اضافہ کیا، اسی طرح ایک پانچویں "نفسی بُعد" کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، ریاضی کو امور واقعیہ، سرد و گرم، سبز و سرخ، لذت والم وغیرہ سے بحث نہیں، اس کا دائرہ بحث علائق اور امکانات علائق کی تحقیق پر محدود ہے، چنانچہ ریاضی کو "ظرفِ حیات" کے تصور پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا. بشرطیکہ ظرف و مظروف (یعنی نفس و کیفیات نفس) کے علائق ریاضی کے اصول علائق کے مطابق ہوں، چنانچہ اس تحقیقات کے سلسلہ میں لیون نے جو ڈائگرام بنائے ہیں ان کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقلیدس کی طرح فلسفہ کے مجردہ سے مجرد خیال کو ایک ڈائگرام میں کس طرح تحویل کیا جا سکتا ہے

اور اس کی ساخت سے نفسیات کے نہایت تاریک گوشوں پر کس طرح روشنی پڑ سکتی ہے،

بعض فلاسفہ فلسفیانہ فکر میں کسی طرح کی مادی مدد ہی کے سخت خلاف ہیں، چنانچہ کانٹ فکر میں امثال کے استعمال کا بھی روادار نہیں، اس کے خیال میں مثال کا سہارا عقل کی قوت تعمیم کو ضعیف بنا دیتا ہے، (تنقید عقل محض ص ۱۰۵ و ۱۰۶ ترجمۂ مائکل جان)

لیکن اس کے ساتھ کلس والا واقعہ بھی یاد کر لیجئے جس کے سہارے کے بغیر کانٹ کی فکر ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی تھی،

سب سے زیادہ سہل الحصول اور سہل الاستعمال اوزار جو فکر استعمال کرتی ہے، وہ الفاظ ہیں، بشرطیکہ ان کو تعین مفاہیم کے بعد استعمال کیا جائے، ورنہ جیسا آگے چل کر زبان کی بحث میں ظاہر ہوگا، الفاظ سے زیادہ تر گمراہ کن بھی کوئی دوسری شے نہیں ہے، الفاظ شطرنج کے مہرون کی طرح چند علامتیں ہیں، شطرنج کھیلتے وقت ہمیں اس سے بحث نہیں ہوتی اور نہ کبھی ادھر دھیان ہی جاتا ہے کہ مہرے لکڑی کے ہیں یا ہاتھی دانت کے، یا ان کا رنگ سرخ ہے یا سبز، کالا ہے یا سفید، محض مہرون کی چالوں سے بحث ہوتی ہے، علیٰ ہذا الفاظ کے باب میں بھی ہمیں الفاظ کی صوری و صوتی خصوصیات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان کی معنوی قوت سے بحث ہوتی ہے، اور فکر کو اسی کی ضرورت ہے، اگر مہمات فکر کو مختصراً قلم بند کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، ہیگل کی اکثر تصنیفات جو انشا پردازی کے لحاظ سے نہایت ناہموار ہیں، فلسفیانہ فکر کے بہترین نمونہ ہیں،

آج کل اشارتی منطق (Symbol Logie) جو فلسفہ کے ایک جدید اسکول منطقی ایجابیت (Logical Positivism) کی سنگ بنیاد ہے، مفکرین کے علمی افکار میں بہت رواج پذیر ہوتی جاتی ہے، سمبالک منطق کا قاعدہ یہ ہے کہ زیر بحث قضایا کی جگہ کچھ علامتیں فرض کر کے لکھتے جاتے ہیں، اور نتیجہ پر پہنچ کر نتیجہ کی علامات کو عبارت میں

تبدیل کر لیتے ہیں، الفاظ کی جگہ دیگر علامات مثلاً الجبرا کی علامات کے استعمال سے، ذہن الفاظ کے ابہامات کے خطرہ سے بچ جاتا ہے۔

فکر کے ان ہی تکنکوں میں سے ایک سوال کا تکنک ہے، جس کا موجد سقراط تھا، سوال تحصیل علم کا ایک فطری ذریعہ ہے، بچوں کو دیکھیے معلومات حاصل کرنے کے لیے کس طرح بے تابانہ اور مسلسل سوال کرتے ہیں کہ بڑوں کو پیچھا چھڑانا مشکل ہو جاتا ہے۔ سوال دراصل اس فطری تجسس اور حیرت کا مظہر ہے جس کے آثار جانوروں تک میں پائے جاتے ہیں، ڈاروِن نے اپنی توارث انسان (Descent of man) میں چند بندروں کا ذکر کیا ہے، جو سانپ سے نہایت خوفزدہ ہونے کے باوجود بار بار سانپ کی پٹاری کا ڈھکنا اٹھا کر کنکھیوں سے سانپ کو دیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔

گروٹ (Grote) نے افلاطون پر متعدد مجلدات لکھے ہیں، ایک جگہ اس نے سقراط اور تھیاکیٹٹس (Theaetitus) کی یہ گفتگو نقل کی ہے: "تم ایک حاملہ عورت کی طرح درد میں مبتلا ہو، تمھارے اندر ایک بوجھ ہے جس سے تم ہلکا ہونا چاہتے ہو لیکن وضع حمل کے لیے ایک قابلہ کی امداد کی ضرورت ہوتی ہے، میں نے قابلہ گری کا فن اپنی ماں سے سیکھا ہے، میں کسی نئی بات کی تعلیم نہیں دیتا، بلکہ جوانوں کے دماغوں سے جو خیالات نکلنے کی جد و جہد کر رہے ہیں انھیں باہر آنے میں مدد دیتا ہوں، مجھ پر ہمیشہ یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ میں جوانوں سے سوالات کیا کرتا ہوں.........."

"سقراط کے سوالات، مخاطب کو نصف شعوری حالت کے کہرہ سے، شعور کے صاف اور شفاف منظر پر لے آتے ہیں، سقراط کے سوالات کا رخ ہمیشہ عقائد کی بنیاد کی جانب ہوتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے راسخ عقیدہ اس کے سوالات کی زد میں آکر پوست کندہ ہمارے سامنے آجاتے ہیں،

لیونرڈ نیلسن (Leonard Nelson) نے سقراطی طریقِ فکر اور کانٹ کے طریقِ فکر کا ایک مبسوط تصنیف میں موازنہ کیا ہے جس کا نام "سقراطی طریقہ اور تنقیدی فلسفہ" Socratic Method and Critical Philosophy ہے، نیلسن کا اصل موضوع بحث کانٹ کا فلسفہ ہے۔ اس لیے سقراطی طریقِ تحقیق پر بہت سے امور تشنۂ بحث رہ گئے ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک مستقل ریسرچ کا کام ہے کہ افلاطون کے مکالمات جن کا مرکزی کردار سقراط ہی ہے محض اس نظر سے بغور پڑھے جائیں کہ اس کے سوالات کن اصولِ سوالات کی جانب اشارہ کرتے ہیں، پھر ان اصول کا استنباط کر کے ایک مستقل فن کی تدوین کی جائے جو اپنی آخری تحلیل میں یقیناً سقراط کے نظریۂ علم پر مبنی ہوگا۔ اس علمیاتی (Epistemological) تحقیق کے دامن میں بہت سے ایسے جواہر پوشیدہ ہیں جن کا ہم کو اب تک پتہ نہیں۔

بادی النظر میں سقراط کا سارا زور تعین مفہوم اور تعریف پر ہے اور اس کا فلسفۂ استفسار یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کلی حیثیت سے سوال اور جواب میں مضاف اور مضاف الیہ کی نسبت ہے، اسی طرح ہر واقعی مسئلہ اور اس کے حل کے درمیان نسبت اضافی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اپنے شعور سے کن الفاظ میں سوال کریں کہ اس کا جواب مسئلہ کا حل بن جائے، چنانچہ سقراط کے عام اصولِ استفسار یہ ہیں:

(۱) سوال کو مناسب، صاف اور نہایت غیر مبہم الفاظ میں پیش کرنا،

(۲) جواب کے ابہام کی تنقید کر کے اس کی ایک راہ مقرر کرنا،

(۳) سوال کے مختلف پہلوؤں اور مدلولات پر نظر،

(۴) سوال کا نقطۂ آغاز

(۵) سوال کی راہ اور سمت کا تعین،

(۶) سوال کے خطہ کی تحدید اور اس دائرۂ عمل کا تعین،

فلسفۂ استفسار کی تحقیق کا ایک طریقہ تحلیلی (Analytical) یہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح تحلیلی جیومیٹری میں دعوے تسلیم کر کے ثبوت اخذ کرتے ہیں، اسی طرح صحیح جوابات سے سوالات اور پھر ان کے اصول اخذ کیے جائیں، اس مشق کے لیے کسی فلسفہ کے نظامِ فکر کو لیجئے، اور پھر اس سے ان سوالات کو اخذ کر لیجئے جن کا وہ جواب ہے، اور ان کے باہمی رشتہ کی بنیاد پر اصول سوال منضبط کر لیجئے، ہر فلسفی نے علمیات میں سوال کی اہمیت کی جانب اشارہ کیا ہے، لیکن منطق کی طرح ایک فن کی حیثیت سے ابھی تک یہ موضوع اچھوتا ہے۔ چنانچہ ہسرل نے بھی دیگر اکابرِ فلسفہ کی طرح اپنی مشہور تصنیف تجربہ و تصدیق (Erfahrung und Urteil) کے صفحہ ۳۷۱ سے ۳۸۰ تک سوال کی مظہریاتی (Phenomenological) نوعیت پر بحث کی ہے، ہسرل کے خیال میں سوال اور شک ایک ہی نفسیاتی کیفیت کے دو رُخ ہیں، شک اپنی نوعیت میں انفعالی ہے، اور سوال تجسس، استفسار فاعلی، سوال صرف خواہش رفع تذبذب ہی نہیں، بلکہ یقین حاصل کرنے کی کوشش ہے، ہر سوال اپنے جواب میں تسکین پاتا ہے، اور اگر غور کیجئے تو ہر سوال میں اس کے جوابات کے امکانات مضمر ہوتے ہیں، (جن کی مظہریاتی تحلیل ہم کو جواب تک پہنچا دے سکتی ہے) احساس ایک سوال ہے جس کا جواب ادراک ہے، علیٰ ہذا ادراک کا جواب تصور، تصور کا جواب تصدیق ہے، علم کا منفی پہلو سوال ہے۔

اصول استفسار کے ساتھ، ہر فکر سلیم کو شہادت، ثبوت اور استدلال کے معیار بھی ملحوظ رکھنا ہیں،

منطق فلسفہ کا ایک ناگزیر آلۂ کار تصور کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ فلسفہ کی تار و پود دلائل

اور ثبوت ہیں، اور یہی منطق کا موضوع بحث ہے لیکن فلسفہ اپنے صحیح معنی میں وہ علم ہے جس کا دامن ہر نہج کے مفروضات سے پاک ہو، اور اس کے تمام نتائج تیقن سے ہم کنار ہوں، ورنہ سائنس اور فلسفہ میں فرق ہی کیا رہ جائے گا، اگر سائنس کی طرح فلسفہ بھی ہر قدم پر نظریات اور مفروضات کا محتاج ہو اور غیر یقینی مسلمات سے نتائج کا استخراج کرتا ہے جن کو آئے دن کے تجربات رد و بدل کرتے رہتے ہیں، تو پھر وہ فلسفہ نہ ہوا سائنس ہوا،

اب سوال یہ ہے کہ آیا منطق فلسفہ کو اس معیار تک پہنچانے میں معین ہوسکتی ہے یا نہیں؟ منطق کی دو متداول قسمیں ہیں، قیاسی اور استقرائی، قیاسی کا حال یہ ہے کہ وہ قضایا کے رحم و کرم پر ہے، بہ حیثیت فن منطق قیاسی کو قضایا کے حق باطل سے بحث نہیں، صغریٰ اور کبریٰ اس کے مفروضات ہیں، ہر قیاسی نتیجہ کا واقعی صحیح یا غلط ہونا، صغری اور کبری کے واقعی صحیح یا غلط ہونے پر مبنی ہے لیکن منطق قیاسی کو ان کی صحت و عدم صحت سے بحث نہیں، وہ ان قضایا کو صحیح مان کر آگے بڑھتی ہے، اس تقدیر پر اس کے سارے نتائج فرضی، مشروط اور غیر یقینی ہیں، "اگر" صغریٰ و کبریٰ صحیح ہیں تو نتیجہ بھی صحیح ہے، ورنہ غلط، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی بنیاد ایسے فن پر کس طرح ہوسکتی ہے، جس کا مایۂ خمیر مفروضات ہوں، اور جس کا پہلا قدم ہی بغیر کچھ فرض کیے نہ اٹھتا ہو،

اب رہی دوسری قسم یعنی استقرائی، اس کا مدار چند جزئیات کی بنا پر کلیات ترتیب دینا ہے، یہ منطق بھی جزئیات کا استقصاء کامل سے معذور ہے، بلکہ ہر کلیہ کی بنیاد چند منتخب جزئیات کے تجربہ پر رکھتی ہے، اس لیے اس کے نتائج بھی "گمان غالب" سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، یقین کا دعویٰ نہ حامیان استقرا کرتے ہیں اور نہ واقعی کیا جاسکتا ہے، چنانچہ سائنس کے مفروضات اور نظریات جو منطق استقرا کے مرہون منت ہیں اس کے ساتھ رہیں، ریب و شک

بھی ہیں، سائنس کی تاریخ شاہد ہے کہ اس کے نظریات میں نت نئے تغیر و تبدل ہوتے رہتے ہیں، کل نیوٹن کا کشش ثقل سائنس کا مسلمہ تھا، آج آئنسٹائن کا نظریۂ اضافیت اس کی جگہ لے لیتا ہے، الحاصل منطق استقرا بھی فلسفہ کی قطعیت اور یقین کی ضامن نہیں ہو سکتی،

چنانچہ اسی بنا پر بعض فلسفیوں نے کلاسکل منطق کی راہ چھوڑ کر اپنے فلسفہ کی بنیاد کیلیے جداگانہ منطق کے نظام تدوین کیے، مثلاً کانٹ اور ہیگل نے اپنے فلسفوں کی عمارتیں ایک ماورائی منطق (Transcendental Logic) کی داغ بیل پر اٹھائیں،

بعض نے منطق سے مایوس ہو کر اپنے فلسفہ کو وجدان کے حوالہ کر دیا، چنانچہ فرانس میں برگسان اور جرمنی میں شیلنگ وجدانی مدرسۂ خیال کے ممتاز علم بردار ہیں،

ایک اور گروہ فلاسفہ نے فلسفہ کی نیو ریاضی پر رکھی، جن کا سلسلہ لائب نٹس (Leibniz) وولف اور ڈیکارٹ میں ہوتا ہوا، برٹرینڈ رسل اور وہائٹ ہیڈ پر ختم ہوتا ہے، لیکن وہائٹ ہیڈ کے پایہ کا ماہر ریاضی جس کا ریاضی اوڑھنا اور بچھونا ہے، فلسفہ میں اپنے مسلک کا اصل اصول یہ اختیار کرتا ہے:

"فلسفہ میں استدلال کی جگہ بداہت پر زیادہ زور دینا چاہیے، خواہ موضوعِ بحث فلسفیانہ حقائق کی ماہیت ہو یا ان کے باہمی علائق، کوشش یہ ہونا چاہیے کہ ان کی بداہت آشکارا ہو جائے۔" (موڈس آف تھاٹ، ص ۶۶ و ۶۷)

الغرض مروجہ فلسفہ میں ہمیں ثبوت کے حسب ذیل طریق ملتے ہیں:

(۱) ثبوت قیاسی جو قضیہ سے قضیہ کا استنباط ہے، یعنی اصل میں نتیجہ اپنے مقدمات کی تحلیل معنوی ہے، اور اس کا درجہ تکرار اور اعادہ سے زائد نہیں۔ جن کو تکرار بالمعنی (tontology) کہنا چاہیے۔ جو مفہوم صغریٰ اور کبریٰ میں پنہاں ہوتا ہے نتیجہ میں

کھول کر بیان کر دیا جاتا ہے، اسی کا نام ثبوت قیاسی ہے، چنانچہ ثبوت قیاسی کا عمل تحلیلی ہوتا ہے،

(۲) ثبوتِ استقرائی، جیسا اوپر بیان کیا گیا، جزئیات سے کلیات کا استخراج ہے، اسکا عمل اپنی نوعیت میں ترکیبی ہے،

(۳) ثبوت مشاہدہ وہ ہے جب کسی امر کا ثبوت حواس خمسہ براہ راست بہم پہنچائیں،

(۴) ثبوت استخراجی (ڈیڈکشن) کو کانٹ نے اپنے "تنقید عقل محض" میں استعمال کر کے رائج کیا، کانٹ کے خیال میں ایسے مسائل جو قیاسی و استقرائی یا مشاہدی ثبوت کے متحمل نہ ہو سکتے ہوں، مثلاً مسائل مابعد الطبعیات، ان سب کے ثبوت کے لیے ثبوت استخراجی کا طریقہ موزوں ہے، ثبوت استخراجی کا طریق عمل یہ ہے کہ بجائے مسائل زیر بحث کا ثبوت براہ راست بہم پہنچانے کے، ان مسائل کے وسائل و ذرائع علم کی تنقید کیجائے، مثلاً مابعد الطبعیات کا موضوعِ بحث چند حقائق ہیں، لیکن علم حقائق کا علم ایک اور فن کا موضوعِ بحث بن جاتا ہے جسے کانٹ ان حقائق کی تنقید (کرٹیک) کہتا ہے۔

اس علم حقائق یا فن تنقید میں، مابعد الطبعیاتی حقائق کے متوازی کچھ اور حقائق رونما ہوتے ہیں، جن کے آئینہ میں ہم اول الذکر کے خال وخط صحیح صحیح دیکھ سکتے ہیں، یعنی فن تنقید کے تصدیقات مابعد الطبعیات کے تصدیقات کا کام دیتے ہیں، اس بالواسطہ ثبوت کا نام کانٹ کے فلسفہ کی اصطلاح میں "ڈیڈکشن" ہے، چنانچہ کانٹ نے مابعد الطبعیات کے بھول بھلیوں میں پڑنے، اور اس کے مسائل پر لاحاصل عقل آرائیوں کی جگہ "تنقید عقل" میں عافیت سمجھی اور اس "تنقید" کے جام جہاں نما میں عالم لاہوت اور ناسوت کی سیر کا سامان بہم پہنچایا، کانٹ نے "تنقید عقل محض" میں ایک جگہ کہا ہے کہ "استخراج حقیقت" تجربہ کی بنا پر نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس کا موضوع بحث ماوراء تجربہ ہے، تجربہ ان کا ماخذ نہیں، ماوراء حقائق کی سند پیدائش (برتھ سرٹیفکٹ) کسی دوسرے

ماخذ کے حوالہ سے لینا چاہیے اس لیے کہ یہ تجربہ کی نسل سے ہیں ہی نہیں"۔

ہسرل نے اپنے مظہری نظام فکر کی بنیاد تمام تر بداہت ہی پر رکھی ہے، جس پر وائٹ ہیڈ نے جیسا اوپر مذکور ہوا، زور دیا تھا، چنانچہ وہ "معائنہ" کا لفظ صرف خارجی محسوسات ہی کے لیے نہیں بلکہ داخلی احساسات، ادراکات اور تصورات کے لیے بھی استعمال کرتا ہے، ہسرل کے فلسفہ کا نام مظہریات (Phenomenology) جو تمام تر ایک طرح کا مشاہدۂ حق ہے، مظہریات کے اصول کے مطابق ہم غیر بنکر اپنے تصورات، تصدیقات، خیالات، تخیلات، حافظہ وغیرہ کا معائنہ کر سکتے ہیں، یہ معائنہ یا مشاہدہ بداہت کی جان ہے، چنانچہ مظہریات کے اصولِ اولیہ یہ ہیں،

(۱) خارجی اشیا کی طرح ہم اپنے داخلی تاثرات کو بھی دیکھتے ہیں،

(۲) کسی امر کا ثبوت بلاواسطہ یا بالواسطہ کسی نہ کسی مشاہدہ پر مبنی ہوتا ہے، "مشاہدہ کا ثبوت طلب کرنا حماقت ہے" (ہسرل)؛ آفتاب آمد دلیل آفتاب، مشاہدہ آخری عدالتِ مرافعہ ہے،

(۳) مشاہدہ کے تین موضوع ہیں:

(ا) محسوسات (ب) تصورات کلیہ (س) جواہر،

(ا) محسوسات کے آلات مشاہدہ حواس خمسہ ہیں یعنی باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ،

(ب) تصورات کلیہ عقل کے تجریدی و تحلیلی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، کلیات کا استقرأ جزئیات سے کیا جاتا ہے، یا کلیات سے دیگر کلیات کا استنباط کیا جاتا ہے،

(س) مشاہدہ جوہر (Wesen) عقل کا اعلیٰ ترین عمل ہے، عقل جزدہی میں جوہر کا تماشا کر سکتی ہے، انکشاف جوہر کے لیے ایک مناسب مثال کافی ہے، جوہر کا کلیات کی طرح جزئیات سے استقرأ نہیں کیا جاتا، جوہر ہر شئے کا عین مفہوم ہے، جو خارجی شئے کی طرح قائم بالذات، غیر متغیر اور برقرار ہے، اور جیسے شئے محسوس کی طرح جتنی بار ہم "دیکھنا" چاہیں دیکھ سکتے ہیں،

وہ ہمیشہ اپنی اصلی حالت میں ملے گا، ہر شے اپنی جوہر ہی کی ایک محسوس مثال ہے، اگر اس محسوس مثال سے اس کے انفرادی وقتی و مکانی خصوصیات حذف کر دیے جائیں تو ہم جوہر کو عریاں دیکھ سکتے ہیں،

یہی تصورِ "جوہر" ہسرل کے مظہریات کی جان ہے، مگر ہسرل کے جوہر کو افلاطون کے تصورات عالیہ یا امثال جو ایک علیحدہ عالم میں اپنا وجود رکھتے ہیں اور جن کا سایہ ہم موجودات میں مشاہدہ کرتے ہیں، نہ سمجھنا چاہیے، جوہر محض عقلی شے ہے، جس کا افلاطون کے "امثال" کی طرح کوئی مابعد الطبیعیاتی وجود نہیں ہے،

مشاہدہ کے مختلف مدارج حسب ذیل مثال سے بہ آسانی سمجھ میں آ سکتے ہیں،

(۱) ہم فن مصوری کے ایک شاہکار کو دیکھتے ہیں اور مبہوت ہو جاتے ہیں، اسکے محاسن ہمارے دل و دماغ پر چھا جاتے ہیں، اور گویا ہم اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، یہ مشاہدہ کا فطری درجہ ہے،

(۲) اب فرض کیجیے کہ ہم ذرا سنبھل کر اس شاہکار پر ماہر فن کی حیثیت سے تنقیدی نظر ڈالتے ہیں، اس کے عیب و ہنر کو پرکھتے ہیں، اور اس کے متعلق کوئی ماہرانہ "حکم" لگاتے ہیں لیکن ہمارے یہ تمام احکام فن مصوری کے چند مسلمات کے ماتحت صادر ہوتے ہیں، جن مسلمات کو ہم بے چون و چرا پہلے سے تسلیم کر چکے ہیں، یہ مشاہدہ کا سائنسی درجہ ہے،

(۳) آخر میں ہم اپنی نظر کو اور وسعت دیتے ہیں اور یہ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان مسلمات کا ہمارے نفس کے کن بدیہی حقائق پر مدار ہے، جو گویا ان تمام مسلمات کا سرچشمہ ہیں یہ مشاہدہ کا فلسفیانہ درجہ ہے،

ہسرل کے نزدیک ماہیت نفس سرتاسر غایاتی ہے، ہر نفسی عمل اپنے کسی مقصود یا مفہوم

کی جانب اشارہ کرتا ہے، احساس، محسوسات کی جانب، ادراک مدرکات کیجانب استحضار مستحضرات کی جانب، تخئیل تخئیلات کی جانب، چنانچہ اس طرح ہر نفسی عمل کے مفہوم کی تشکیل اس عمل کے مراد، منشا مقصود یا اس کی غایت میں تکمیل و انجام پاتی ہے،

لیکن غایات و مقاصد اپنی نوعیت میں نفسی و معنوی ہیں، وہ اپنے مقام پر پھر خارجی موجودات کی جانب اشارہ کرتے ہیں، جن کا براہ راست ہمیں کوئی علم نہیں جو ہمارے علم کے ماوراہیں' اور اس لیے ہم ان کو ماورائی ہی کہہ سکتے ہیں،

چنانچہ حقیقت تک پہنچنے کی شاہراہ یہ ہے کہ تمام ماورائیات کو "معطل" کردیا جائے یا مطلقاً ان سے غض بصر کرلیا جائے، یہ دراصل زاویہ نگاہ کی تبدیلی ہے، پہلے زاویۂ نگاہ اشیا خارجہ کی جانب تھا، اور ہم گویا یقین کر رہے تھے کہ انھیں دیکھ رہے ہیں، اب بجائے ان کو دیکھنے کے نفس کے آئینہ میں ان جوہروں کو دیکھ رہے ہیں، جن کے اندر ان کی تشکیل ہوتی ہے، یہاں مادی حجاب اٹھ جاتے ہیں اور حقیقت بے نقاب نظر آنے لگتی ہے،

آئینۂ نفس کے ان جوہروں میں موجودات کے وجود کے جوہر موجود ہیں، اس لیے اشیائے خارجہ سے غض بصر کرلینے سے یا ان کے تعطل سے ہم کسی علمی خسارہ میں نہیں رہتے، بلکہ ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہم التباس حواس کے خطرہ سے محفوظ ہوکر اس سرچشمہ کے قریب پہونچ جاتے ہیں جہاں سے اس فلسفہ کا آغاز ہو سکتا ہے جو تمام مفروضات اور مسلمات سے پاک عین مظہری ہے، ہسرل کی اصطلاح میں اس کا نام خالص مظہریات یا مظہریات محضہ ہے (Pure Phenomeno logy)

ہسرل کے عمل تعطل یا غض بصر کے زد میں دنیا و مافیہا اور کلاسکل مابعد الطبیعات کے سب امور آجاتے ہیں، لیکن کسی شے سے غض بصر، اس شے کی نفی وجود کا مرادف نہیں، ہسرل

کی اصطلاح میں ان امور کو آیندہ کے لیے فی الحال "بریکٹ" میں رکھدینا ہے جسے وہ Epochea کہتا ہے فلسفیانہ فکر کی رہنمائی کے لیے ہسرل کا فلسفہ مظہریات، آخری لفظ سمجھا جاتا ہے، چنانچہ موجودہ زمانہ کے بہت سے ممتاز فلاسفروں کا لائحہ عمل مظہریات ہی ہے، مظہریاتی طریق تحقیق سے بہت کچھ زبان کی بے بضاعتی کی بھی تلافی ہو جاتی ہے۔

فکر انسانی کی وسعت اور تنوع کے مقابلہ میں زبان کی تنگی و بے مائگی مسلم ہے، شروع شروع میں زبان نے انسان کی اضطراری ضرورتوں کی آغوش میں پرورش پائی، پھر جیسے جیسے تمدن ترقی کرتا گیا، زبان بھی ترقی کرتی گئی، کاروبار کے مطالب ادا کرنے کے لیے لغات بنے علوم و فنون کی تعلیم و تحصیل کے لیے اصطلاحات وضع ہوئے اور بالآخر فلسفہ کے دقیق مسائل کی تشریح سے بھی کسی نہ کسی طرح عہدہ برآ ہی کی گئی لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ کسی زمانہ کی ڈکشنری خواہ وہ دس ضخیم جلدوں میں ہو یا بیس جلدوں میں، فکر انسانی کی نت نئی جدت طرازیوں کی حریف نہیں ہو سکتی، ذہنی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے نئے نئے لغت بنتے رہتے ہیں جو ڈکشنریوں میں ضمیمہ کے طور پر شامل ہوتے رہتے ہیں کسی زبان کی کوئی ڈکشنری ضمیمہ سے خالی نہ پایئے گا،

زبان کے عجز و درماندگی کے سب سے زیادہ شاکی شعرا اور فلاسفہ ہیں، شعرا کو شکایت ہے کہ الفاظ ان کے تاثرات کا ساتھ نہیں دیتے، فلاسفہ کو شکایت ہے کہ الفاظ ان کے مطالب کا بار امانت نہیں اٹھا سکتے، انسان نے کام چلانے کے لیے ایک ایک لفظ سے دو دو تین تین کبھی اس سے بھی زیادہ معانی ظاہر کرنے کا کام لیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کوئی کہی ہوئی بات ابہام سے خالی نہیں ہوتی، چاہیے کہ کوئی خیال بے کم و کاست یا بغیر کسی غیر ضروری اضافہ کے دوسرے ذہن میں منتقل ہو جائے، سو وہ زبان کی بس کی بات نہیں،

زبان کے اس افلاس کا تدارک دو طرح سے کیا گیا ہے، ایک تو استعارہ اور مجاز بیانی

کا سہارا لیکر بقول غالب "مشاہدۂ حق کی گفتگو ہیں" بادۂ و ساغر" سے کام لیکر، دوسرے مروجہ الفاظ کو توڑ جوڑ کر نئے مرکبات بنا کر یا پھر نئے خیالات کے لیے نئے الفاظ گڑھ کر شعرا و مفکرین نے دونوں طریقوں سے کام لیا لیکن یہ واقعہ ہے کہ لفظ سے معنی کی آئینہ داری کما حقہ نہ ہوسکی، چنانچہ زمانۂ حال کا ایک مشہور فلاسفر مارٹن ہائیڈیگر جو ہسرل کا شاگرد رشید اور اس کے بعد فرائبرگ یونیورسٹی میں کرسی فلسفہ پر اس کا جانشین تھا "وجود و زمان (Sein und Zeit) پر ایک جلد لکھ کر خاموش ہے، اس لیے کہ اسے اپنے افکار کے اظہار کیلیے الفاظ نہیں مل رہے ہیں، مابعد الطبیعیات کے مباحث ہمارے دنیاوی معاملات سے اسقدر متبائن ہیں کہ زبان جس کی دوڑ بس دنیاوی امور تک ہے، وہاں پہنچکر گم ہوجاتی ہے، مابعد الطبیعیاتی عالم کی زبان شاید سکوت مطلق، نفس مشاہدہ اور محض فکر ہی ہے، وہاں جانے کی شرط اولین یہ معلوم ہوتی ہے کہ عالم اجسام کی سب چیزیں، کیا جسم کیا جان اور کیا زبان، یہیں چھوڑ کر جانا چاہیے، اس بنا پر شاید یہ کہنا بیجا نہ ہو کہ فلسفہ صرف موضوع فکر ہوسکتا ہے، موضوع تعلیم نہیں ہوسکتا،

فلسفیانہ مسائل پر اظہار خیال کی آس بس اس حقیقت پر قائم ہے کہ فطرت انسانی ایک ہے، اصول افکار ایک ہیں، حق و باطل کا معیار ایک ہے، اور یہ اتفاق سب اختلافات پر بالا ہے، ایک انسان دوسرے سے اپنی تعلیم و تربیت، تجربہ و ماحول، میلانات و رجحانات الغرض اپنے ذہنی پس منظر کے لحاظ سے چاہے کتنا ہی مختلف ہو لیکن ۲ × ۲ سب کے نزدیک چار ہیں اور اجتماع نقیضین کسی کو مسلم نہیں، خارجی اشیاء کی حقیقت بارکلے کے ہم خیال مفکرین کے نزدیک مسلم ہو یا نہ ہو، لیکن ریاضی اور اس قبیل کے دیگر بنیادی حقائق سب کو مسلم ہیں، اور یہ عقلی مسلمات سارے تعصبات اور اختلافات آرا کو چیرتے پھاڑتے مرکز شعور تک پہنچتے اور خراج استقبال حاصل کرتے ہیں، یہ امر زبان کی ساری کم مائگی کی تلافی کر دیتا ہے ۵

یکمست تہ کی و تازی دریں معاملہ حافظ — حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

مآل و مشیت وہ اسی نوعیت کے بنیادی تصور ہیں، جن کا قبول و تسلیم صرف اس کا منتظر و محتاج ہے کہ ان کو صحیح صحیح خد و خال میں پیش کر دیا جائے، اس کے لیے مظہریاتی طریق بیان سب سے زیادہ موزوں ہے، جو ذہن کے جملہ کیفیات و طواری کو بے کم و کاست صاف اور سادہ پیرایہ میں سامنے رکھ دیتا ہے، مظہریاتی اشارات مخاطب کے ذہن میں خیالات کی سلسلہ جنبانی کچھ اس طرح کر دیتا ہے کہ ریڈیو کی طرح ہر ذہن میں ایک ہی نوعیت کے خیالات کی آواز آنے لگتی ہے، اور نامساعدت زبان کی خامیاں دل میں اتر کر خود بخود پک جاتی ہیں

در دلِ ما غمِ دنیا غمِ معشوق شود — بادہ گر خام بود پختہ کند شیشۂ ما

فلسفہ کے گوناگون نظاماتِ خیال میں جا ہے جو اختلافات ہوں لیکن ایک سعی تالیس ملطی (متوفی ۵۵۰ ق، م) جو فلسفہ کا ابو الآبا سمجھا جاتا ہے، سے لیکر اب تک برابر جاری ہے، وہ کثرت کو وحدت میں تحویل کرنا اور اختلافات میں کسی قدر مشترک کو تلاش کرنا ہے، چنانچہ کسی نے عالم کا عنصر اصلی پانی کو قرار دیا، کسی نے آگ کو اور کسی نے ہوا کو، ارسطو نے کل شئونِ عالم کو دس تصورات عالیہ میں جو مقولات عشرہ[1] کہلاتے ہیں، تقسیم کر کے اس کثرت و وحدت کی بحث کو چکانا چاہا، کانٹ نے مقولات کے تصور کی لم ارسطو ہی سے کی لیکن ارسطو کا زاویۂ نگاہ معروضی تھا، چنانچہ اس نے اپنی دانست میں ان دس مقولات میں تمام موجودات عالم کو منحصر کر دیا تھا ارسطو کے برخلاف کانٹ کا زاویۂ نگاہ موضوعی ہے، وہ مقولات کو موجودات کے تعینات

---

[1] ارسطو کے مقولات عشرہ یہ ہیں (۱) جوہر (۲) کمیت (۳) کیفیت (۴) تعلق یا نسبت (۵) مکان (۶) زمان، (۷) ہیئت کذائی (Posture) (مثلاً لیٹا بیٹھا ہونا) (۸) حالت (State) (مثلاً مسلح ہونا) (۹) فعل، (۱۰) انفعال۔ ارسطو کا عربی ترجمہ اس وقت پیش نظر نہیں ہے، ممکن ہے ان اصطلاحات کا عربی ترجمہ دوسرے لفظوں میں کیا گیا ہو۔

نہیں بلکہ موضوع یا نفس ہی کے اعمال قرار دیتا ہے، جن کے ذریعہ سے معروضات کا علم ظہور پذیر ہوتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے،

"ارسطو کا وہ انتقال ذہنی جس کے ذریعہ سے اس نے ان بنیادی تصورات کو دریافت کیا، واقعی ایک دقیق النظر حکیم کے شایانِ شان تھا لیکن چونکہ اس کے پیش نظر کوئی اصول نہ تھا، اس لیے جو تصورات ذہن میں آئے ان ہی کو لیکر اس نے دس کی تعداد پوری کر لی، اور ان کا نام مقولات رکھا۔"[1]

اپنے نظریہ کے متعلق کانٹ چند صفحہ پہلے بتا چکا ہے کہ

"تحلیل تصورات سے میری مراد وہ عام طریقہ نہیں ہے جو فلسفیانہ مباحث میں برتا جاتا ہے کہ جو تصورات سامنے آئیں ان کا مشمول کے لحاظ سے تجزیہ کر کے ان میں وضاحت پیدا کر دی جائے، بلکہ میرے پیش نظر وہ کام ہے جس کی ابتک کسی نے کوشش نہیں کی یعنی خود فہم کا تجزیہ کر کے بدیہی تصورات کے امکان کی تحقیق کرنا یعنی انھیں خود فہم میں جو ان کا مبدا ہو تلاش کرنا اور ان کے خالص اور عام استعمال کی تحلیل کرنا، اس لیے کہ "قبلی تجربی" فلسفہ کا اصل کام یہی ہے، باقی جو کچھ ہے وہ عام فلسفہ میں تصورات کی منطقی بحث ہے۔"[2]

کانٹ کے مقولات فہم کا نقشہ حسب ذیل ہے:-

(۱)

کمیت

وحدت

کثرت

کلیت

---

[1] تنقید عقل محض مترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین ص ۱۳۶ [2] ایضاً ص ۱۱۹

(۳)	(۲)
نسبت	**کیفیت**
عرضیت اور جوہریت	اثبات
علیت اور معلولیت	نفی
تفاعل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردِعمل)	تحدید

(۴)

جہت

امکان - محالیت

وجود - عدم

وجوب - اتفاقیت

"یہ اُن کل خالص تصوراتِ ترکیب کی فہرست ہے جو قوت فہم میں بدیہی طور پر موجود ہیں اور جن کی وجہ سے وہ فہم محض یا خالص قوت فہم کہلاتی ہے، ان ہی کی بدولت وہ مواد مشاہدہ کو سمجھ سکتی ہے یعنی اس کے معروض کو خیال کر سکتی ہے۔" (تنقید عقل محض ص ۱۳۵)

فہم سے بالاتر قوت کا نام کانٹ کی اصطلاح میں عقل (reason) ہے، جس طرح فہم (understanding) قوت سے فعل میں آتے وقت مقولات سے کام لیتی ہے اسی طرح عقل کے بھی چند تصورات عالیہ ہیں، جن کو کانٹ (ideas) کہتا ہے، مقولات کا فعل ترکیبی ہے، یعنی ان کی وساطت سے علم ترکیب پاتا ہے، اور عقل کے تصورات عالیہ کا کام تعدیلی (regulative) ہے، یہ تصورات عالیہ تین ہیں: (۱) روح (۲) فطرت (nature) اور (۳) خدا، اور اپنے تعدیلی وظیفہ میں ان کا وجوب مقولات کی

طرح بدیہی ہے،

چونکہ کانٹ کے یہ تصورات عالیہ افلاطون کے تصورات عالیہ سے مشابہ ہیں، اور افلاطون کے (ideas) کے لیے اقبال نے اسرار خودی اور دیگر نظموں میں "اعیان" کا لفظ استعمال کیا ہے، ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے بھی کانٹ کے ideas کے لیے "اعیان" ہی کی اصطلاح استعمال کی ہے، اردو میں دیگر اہل قلم نے بھی اعیان استعمال کیا ہے، معقولات سے بلند تر تصورات کے لیے میرے قلم پر بھی "اعیان" کا لفظ چڑھا ہوا تھا، لیکن حضرت مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک موقع پر متنبہ فرمایا کہ Platonic Idias کے لیے وہی اصطلاح مناسب ہے جو عباسی مترجمین نے استعمال کی ہے یعنی "مثال"، اعیان کا عربی فلسفہ اور عربی فلسفہ میں دوسرا مفہوم ہے، چنانچہ حضرت مولانا کی ہدایت فرمائی کے بعد ایسے موقعوں پر اعیان کی اصطلاح سے احتراز کرتا ہوں، "تصورات عالیہ" کا اوپر کی عبارت میں وہی مصداق ہے، جو "تنقید عقل محض" میں "اعیان" کا ہے، وضع اصطلاحات کا مسئلہ ایک مشکل مسئلہ ہے، جو اردو میں تراجم اور تالیفات سے حل ہونے کے بجائے اور پیچیدہ ہوتا جاتا ہے،

الغرض کانٹ کی تقلید میں اکثر فلاسفہ نے اپنے نظام فلسفہ کے بنیادی تصورات کو معقولات یا ایسے "مثالی" تصورات سے موسوم کیا ہے، جو اپنی تعمیم اور دلالت میں ان کے کل فلسفہ پر حاوی ہوں، چنانچہ اسی فلسفیانہ رواج کے مطابق تأمل اور مشیئت کو جو اس مقالہ کے موضوع بحث ہیں دو جامع "معقولہ" تصور کیجیے، انسانی حیات کا ایک رخ تمام تر غایاتی اور امکانی ہے، اور دوسرا ارادہ کے ماوراء اور غیر امکانی، ان ہی دو عالموں کو جس کی تفصیل آگے آئے گی معقولات تأمل و مشیئت کے تحت میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے، یہ دونوں معقولے گویا عینک کے دو تال یا شیشہ ہیں جو اپنی قوت اور نمبر میں مختلف ہیں، لیکن ایک مرکز نگاہ پر مل کر حقیقت کو زیادہ واضح اور

صاف دکھاتے ہیں، جو دیگر دلائل کے علاوہ کم از کم اس نظریہ کی ایک نتائجی (Pragmatic)[له] تائید معلوم ہوتی ہے،

تأل، غایت، مقصد، آرزو اور اس کے مرادف الفاظ سے ہر زبان کا لٹریچر مالامال ہے، اقبال نے فلسفہ غائیات (teleology) کی جانب اسرار خودی میں لطیف اشارے کیے ہیں، فرماتے ہیں،

فطرتِ ہر شئے امینِ آرزوست | آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست

اقبال کی نظر میں سارے عالم کی شیرازہ بندی آرزو ہی کے دم سے ہے،

دفتر افعال را شیرازہ بند | آرزو صید مقاصد را کمند

ارتقا میں بھی اقبال کو اسی فلسفہ کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، خواہ یہ ارتقا نفسی ہو یا مادی،

خضر باشد موسی ادراک را | طاقتِ پرواز بخشد خاک را

بلبل از سعیِ نوا منقار یافت | کبک، پا از شوخیِ رفتار یافت

پھر یہ کلیہ ارشاد فرماتے ہیں،

از شعاع آرزو تابندہ ایم | ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم

غایت و تأل کا فلسفہ بہت پرانا فلسفہ ہے، اس فلسفہ سے سب سے پہلے انکساغورس نے پانچ سو برس قبل مسیح دنیا کو روشناس کرایا، اس کے بعد سقراط کے فلسفہ، افلاطون کی مثالیت، ارسطو اور مشائین کے فلسفہ میں نظریۂ عالم کے ساتھ تصور غایت توام ہے، کانٹ نے اپنی "تنقید عقل عملی" میں غایت کو ایک مقولہ کا درجہ دیا، فشٹے کو "نظام عقلی" کا جس میں علم کو

له امریکہ کے دو بڑے فلاسفروں جیمس اور ڈیوئی کا فلسفہ یہ ہے کہ کسی شے کے نتائج کی صحت خود اس شے کی صداقت کی دلیل ہے، اس فلسفہ کا نام Pragmatism یا نتائجیت ہے،

موجوداتؔ سے حذف کر کے شعوری کیفیات میں محدود کرنے کی سعی کی گئی ہے) محور یہی غایت ہے نہ کہ تعلیل،

الحاصل غایت یا مآل تاریخ فلسفہ کا ایک نہایت مانوس اور پرانا تصور ہے جس کی مختلف مفکرین نے مختلف طور پر تعبیر کی ہے، مقالہ کا دفتر اول اسی تصور کی بحث سے متعلق ہے، اور راقم الحروف کے خیال مین اس کے مفہوم کی تکمیل، تصور مشیت کے الحاق سے ہوئی ہے، جس کے بغیر وہ بے معنی ہے، اس اجمال کی تفصیل قارئین کرام اصل مقالہ میں ملاحظہ فرمائینگے، ایک فلسفیانہ بحث میں مشیت کے لفظ کے استعمال پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ مشیت ایک مذہبی اصطلاح ہے اور ایک ایسا تصور ہے جو صرف پیروان مذہب کو مسلم ہے جو مذہب سے بیگانہ ہو یا جس کے کان "مشیت" سے آشنا نہ ہون، اس سے مخاطبت کے لیے مشیت کی اصطلاح موزوں نہ ہوگی،

بلاشبہہ مشیت مذہبی زبان کا ایک لغت ہے لیکن تعین مفہوم کے ساتھ اس کے استعمال میں کیا مضائقہ ہے، دوسرے مظہریاتی تحقیق کا جس کا اس مقالہ میں تتبع کیا گیا ہے، اصل الاصول یہ ہے کہ موضوع بحث مظاہر کی تفتیش ان کی قدرتی سرزمین پر کرنا چاہئے، نباتات کی تحقیق کیلئے جنگل اور باغات، ریگستان کے مقابلہ میں زیادہ قابل ترجیح ہیں، معاشرتی زندگی کے مطالعہ کی مناسب جگہ آبادیاں ہیں نہ کہ ویرانہ، فلسفۂ اخلاق کے مظہریاتی مطالعہ کا سیر حاصل خطہ، مراسم، رواجات، روایات، مذہبی احکام، اخلاقی اقوال، پند اور نصائح ہیں، علیٰ ہذا مابعد الطبیعیات اگر اپنے مسائل پر مظہریاتی نظر ڈالنا چاہتی ہے، جو علم و یقین حاصل کرنے کا بہترین ذریعہ معلوم ہوتا ہے، تو اسے اپنا خام مال، مذاہب، اساطیر، علم الاصنام اور عقلا کے اقوال میں ملے گا، اس مواد کے مظہریاتی مطالعہ اور اس کے تحلیل و تنقید کے بعد، جو نظام عقل کے سانچے میں ڈھالکر

پیش کیا جائے گا وہ زیادہ مقبول عام ہوگا، اس سلسلہ میں اگر بنی بنائی اصطلاحیں مل جائیں تو حسب ضرورت مفہوم میں حذف واضافہ کے بعد ان کے استعمال میں کیا مضائقہ ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ ایک بیگانۂ مذہب ذہن میں مشیت کے تصور کا خطور ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے، یہ مسلم ہے کہ مشیت کا تصور جو ایک مذہبی شخص کا ہوتا ہے وہ کسی مذہب کے نہ ماننے والے کا نہ ہو، لیکن یہ سب کا آئے دن کا تجربہ ہے کہ ایک کام ہم نہیں کر سکتے اور دوسرا کر سکتا ہے اور پھر اس کی مدد سے ہم بھی کر سکتے ہیں، ریاضی کا ایک سوال ہم سے حل نہیں ہوتا، استاد کی مدد سے ہم حل کر لیتے ہیں، ہم اپنے "امکان بھر" کوشش کرتے ہیں، اس امکان کے حدود کا تصور ہمیں قدم قدم پر ہوتا ہے، اس کے ساتھ یہ بھی تصور ہوتا ہے کہ ایک بات جو ہمارے امکان سے باہر ہے دوسرے کے امکان کے اندر ہے، اور جو دوسرے کے امکان میں نہیں اسے تیسرا کر سکتا ہے وقس علیٰ ہذا یہی دو تصور یعنی کسی شئے کا اپنے امکان سے باہر ہونا اور کسی غیر قوت کا امکان میں ہونا خواہ یہ غیر دوسرے نمبر پر ہو یا تیسرے چوتھے اور ہزارویں نمبر پر مشیت کے مفہوم کے دو بڑے اجزاء ترکیبی ہیں،

چنانچہ سوال صرف یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آیا یہ سلسلہ امکان در امکان لامتناہی ہے یا متناہی جو کسی قدرت کاملہ، وجود مطلق اور واجب الوجود پر ختم ہوتا ہے، یہ سوال اور اس کے ضمنی سوالات مثلاً جبر و قدر اپنے صحیح محل پر معرض بحث میں آئیں گے، جہاں تک نفس تصور مشیت کا تعلق ہے وہ تجربہ کی بنا پر ہر ایک کو حاصل ہے، یعنی جبر و اختیار کا توام ہونا، تصویر کا ایک رخ ہماری مجبوری اور دوسرا رخ کسی کا اختیار ہے، جبر و قدر کا تناقض تصور مشیت میں جا کر تحلیل ہو جاتا ہے اور ان کے باہمی امتزاج سے بالکل ایک نئی شئے رونما ہوتی ہے، جس کے نمونے طبعی دنیا میں بھی ہم شب و روز دیکھتے ہیں، نمک، سوڈیم اور کلورین کا مرکب ہے، اگر دونوں کیجئے تو

نمک کا وزن، سوڈیم اور کلورین کے وزنوں کے حاصل جمع کے برابر ہوگا، یعنی دو ماشہ سوڈیم اور دو ماشہ کلورین تھا تو نمک جو ان دونوں کیمیائی جزوں کے ملانے سے بنا چار ماشہ ہوگا، لیکن نمک اپنی خصوصیات میں ان دونوں سے بالکل مختلف ہے، نہ سوڈیم اور کلورین کا جدا گانہ ذائقہ وہ ہوتا ہے جو نمک کا اور نہ وہ بلوریں (crystalline) شکل ہوتی ہے، جو نمک کی، نمک کی ہستی سوڈیم اور کلورین دونوں سے "ماورا" ہے، اس طرح مادی "ماورائی" کی بہت سی مثالیں ہمیں عالم طبعی یا عالم معروضی میں ملتی ہیں،

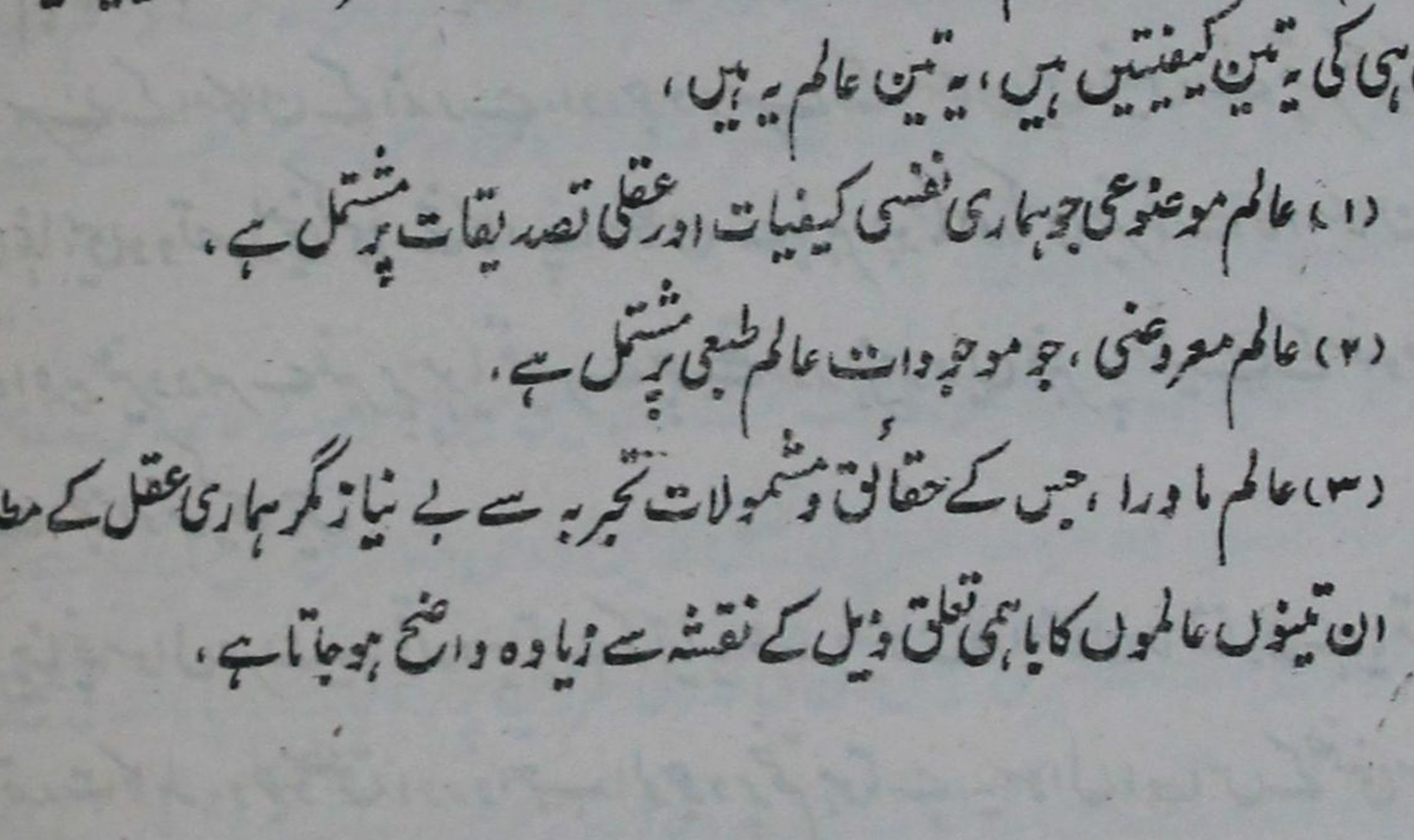
سہولت فہم کے لیے تصور کر لیجئے کہ تین عالم ہیں (مگر ان عالموں میں عالم موجودات کے علاوہ کسی عالم کا افلاطون کے عالمِ مثال کی طرح مستقل وجود تصور کرنا ضروری نہیں) یا یہ کہیے کہ ہمارے ذہن ہی کی یہ تین کیفیتیں ہیں، یہ تین عالم یہ ہیں،

(۱) عالم موضوعی جو ہماری نفسی کیفیات اور عقلی تصدیقات پر مشتمل ہے،

(۲) عالم معروضی، جو موجودات عالم طبعی پر مشتمل ہے،

(۳) عالم ماورا، جس کے حقائق و مشمولات تجربہ سے بے نیاز مگر ہماری عقل کے مطابق ہیں،

ان تینوں عالموں کا باہمی تعلق ذیل کے نقشہ سے زیادہ واضح ہو جاتا ہے،



فرض کیجئے کہ وسط شکل میں جو مربع ہے وہ عالم موضوعی ہے، اور جس مثلث کا قاعدہ دائیں جانب ہے وہ عالم معروضی اور جس مثلث کا قاعدہ بائیں جانب ہے وہ عالم ماورائی ہے، عالم معروضی اور عالم ماورائی کے دونوں مثلث عالم موضوعی کے مربع میں اس طرح داخل ہوتے ہیں کہ معروضی مثلث کی راس موضوعی مربع کے بائیں ضلع پہ اور ماورائی مثلث کی راس موضوعی مربع کے دائیں ضلع پر قائم ہو جاتی ہے، اور تینوں شکلوں یعنی مربع اور دونوں مثلثوں کے باہمی انقطاع سے نو شکلیں یا خانے پیدا ہو جاتے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے،

خانہ نمبر۱، اور خانہ نمبر۲، ایسے رقبہ ہیں جو موضوع کے باہر واقع ہوئے ہیں اور جن کا ہمیں کچھ علم نہیں، عالم طبعی یا عالم معروضی میں بھی بہت سی باتیں سائنس کے دسترس سے باہر ہیں اور عالم ماورائی کے بھی بہت سے امور تک فلسفہ یا ہماری عقل کی رسائی نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں رقبہ علی الترتیب نمبر۱ اور رقبہ نمبر۲ ہیں،

خانہ نمبر۳ اور خانہ نمبر۵، علم کا وہ رقبہ ہیں جو موضوع و معروض کے باہمی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً سائنسی اکتشافات،

خانہ نمبر۴ اور خانہ نمبر۶، علم کا وہ رقبہ ہیں جو موضوع و ماورا کے باہمی عمل سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً فلسفیانہ معلومات،

خانہ نمبر۸ خالص موضوعی علم کا خانہ ہے، اس کو ان منطقی علوم پہ محدود سمجھیے جو سائنسی تحقیقات میں مدنظر رکھے جاتے ہیں،

خانہ نمبر۹ بھی خالص موضوعی علم کا خانہ ہے، اس کو ماورائی منطق کا خانہ تصور کیجئے جس سے ماورائی علوم میں کام لیا جاتا ہے، مثلاً کانٹ، ہیگل اور ہسرل کے ماورائی منطق کے نظامات،

خانہ نمبر۷، تنہا ایسا خانہ ہے جو تینوں شکلوں یعنی مربع اور دونوں مثلثوں کے انقطاع

ے بنتا ہے، اور جو موضوع، معروض اور ماورا، تینوں کے باہمی عمل کا رقبہ ہے، یہ وہ رقبۂ علم ہے، جس کی معلومات کی تصدیق، موضوعی، معروضی اور ماورائی ہر سہ گانہ نقاط نظر سے ہوتی ہو کہنا چاہیے یہ علم قطعی کا منطقہ ہے،

خانہ نمبر ۱ اور خانہ نمبر ۲ کو اگرچہ سہولت فہم کے لیے شکل میں محدود دکھایا گیا ہے لیکن یہ چونکہ ہمارے علم سے باہر کے رقبہ ہیں، اس لیے ان کے حدود غیر متعین تصور کرنا چاہیے خطوط کی حد بندی موجب غلط فہمی نہ ہونا چاہیے،

اس شکل کا فائدہ اقلیدس کی شکل سے زائد نہیں، جس میں دعوی عام کے بعد ایک دعوی خاص شکل کی بنا پر فرض کر لیا جاتا ہے. لیکن مقصود چند عقلی حقائق ہی ہوتے ہیں، جن کی نوعیت ہر مادی تشکیل کے منافی ہے، اس لیے کوئی شکل اظہار حقیقت سے کامل طور پر عہدہ برآ نہیں ہو سکتی، غایت شکل توضیحی ہوتی ہے، چنانچہ حقایق کے مقابلہ میں ہمیشہ ناقص ہوتی ہے، علی ہذا، اس شکل میں بھی بہت سے نقائص ہیں، جن کو فہم عام از خود نظر انداز کر دیتی ہے،

بہرحال کم از کم اس حقیقت کو آپ نے اس شکل میں دیکھ لیا ہوگا کہ عالم معروضی اور عالم ماورائی کے علم کا آئینہ موضوع ہی ہے، جو امور حدودِ موضوع سے باہر ہیں ان کا ہمیں کچھ علم نہیں، ان تین عالموں کی تفریق اس مقالہ کا ایک بنیادی تصور ہے،

مقدمہ پر نظر ثانی کے بعد مجھے معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور جو متن بحث میں آ گئے ہیں، رواج عام کے لحاظ سے ان کی جگہ فٹ نوٹ میں ہونا چاہیے تھی، لیکن سچ پوچھیے تو مقدمہ، اصل کتاب کی نسبت سے، بجائے خود ایک فٹ نوٹ ہی ہوتا ہے، اس لیے اس کے حدود اربعہ میں متن و حاشیہ کی تفریق فضول ہے، اور ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ

فٹ نوٹوں (باستثنا مختصر حوالۂ ماخذ) کے متعلق میرا نفسیاتی ردعمل نہایت خوشگوار ہے، حاشیہ کے جملۂ معترضہ سے مطالعہ کا بندھا بندھایا سماں ٹوٹ جاتا ہے، اور جو قوت ذہنی نفس مطلب پر صرف ہونی چاہیے تھی وہ ضمنی مطلب پر ضائع ہوتی ہے، جو توجہ کا صریح اسراف ہے، اگر فن تصنیف کی نفسیات تدوین کیجائے تو شاید "اقتصادیات توجہ" کا باب سب سے اہم ہوگا،

ظفر حسین خان

رام پور، ۷ ستمبر ۱۹۵۲ء

دفترِ اوّل

مآل

کتنے الفاظ ہیں جو انسان کی زبان پر شب و روز عادةً جاری ہیں، مگر جن کا مفہوم یا تو سطحِ فہم سے اس قدر بلند ہوتا ہے کہ سمجھ سے باہر ہوتا ہے، یا پھر دھندلے سے نقشِ معنی کے سوا کچھ نہیں، لیکن انسان بزعمِ خود ان کو حقیقت کی مکمل تصویر سمجھتا ہے، کائنات، موت، حیات، جبر، قدر، مادہ، جوہر، روح، قوت، حرکت، مآلِ زندگی، مشیتِ ایزدی کون روز نہیں بولتا، لیکن کیا ہم ان میں سے کسی کی حقیقت کو کما حقہٗ سمجھتے ہیں؟

جن عقائد کو عوام بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، فلسفی ان عقائد کو عقل کی کسوٹی پر کستا اور فہمِ انسانی کی سہل انگاریوں اور ضعیف الاعتقادیوں کو فلسفیانہ تنقید کی روشنی میں دیکھتا ہے، فلسفہ کی ضخیم و حجیم کتابوں میں سر کھپانے سے زیادہ مفید عمل شاید یہ ہوگا کہ کبھی فرصت کے چند لمحوں میں ہم اپنے ننھے سے علم کا جائزہ لیں، یعنی جن عقائد کو ہم حقائق سمجھتے رہے ہیں، ان کی عقلی بنیادوں پر غور کریں اور پا در ہوا توہمات و عقائد کو اپنی فہرست سے ایک ایک کر کے کاٹتے جائیں، اس عمل کے آخر میں یا تو ہم جانیں گے کہ کچھ نہیں جانتے: یا ہمارے عقائد کی فہرست سمٹ کر گنے چنے اصول پر آ جائے گی، جن کو ہم اپنے علم کے بنیادی اور اٹل اصول کہہ سکتے ہیں، اور پھر

ان بنیادی اصول سے مستخرج اور مستنبط نتائج و اصول کی مدد سے اپنے علم کی عمارت از سر نو بنا سکتے ہیں، جس کو بجا طور پر اپنا فلسفۂ حیات کہہ سکتے ہیں،

سطور ذیل اسی قبیل کی سعی کا ایک عکس ہے، ان میں جا بجا فلاسفۂ ماسبق کے خیالات کی جھلک نظر آئے گی، لیکن دوبارہ غور کرنے پر مفہوم کی سمت کا اختلاف خود بخود ظاہر ہو جائے گا، فلسفہ کے کسی طالب العلم کا ذہن خواہ وہ کتنا ہی غیر جانبدار کیوں نہ ہو کسی نہ کسی نظام سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، لیکن متاثر ہونا مقلد ہونے کا مرادف نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک فلسفی کانٹ کے نظامِ فلسفہ سے متاثر ہوتے ہوئے اپنا جداگانہ نظامِ خیال رکھتا ہو جس میں جا بجا اس تاثر کے آثار پائے جاتے ہوں لیکن بحیثیت مجموعی اور آخری نتیجہ کے لحاظ سے وہ ایک جداگانہ چیز ہو گی،

علاوہ بریں اپنے خیال کے آخر منزل تک پہنچنے کے لیے ہر مفکر کو کچھ دور ایسی راہوں پر چلنا ہوتا ہے جو دوسروں کی بنائی ہوئی تھیں، اس کے بعد اپنی راہیں نکالنا ہوتی ہیں، اس لیے ان کی ذہنی نقل و حرکت کا پورا نقشہ پیش نظر رکھے بغیر تتبع، تقلید یا سرقۂ خیال کا اتہام بعید از انصاف ہو گا،

نشاۃ جدیدہ کی نگاہ میں سائنس حقیقت شناسی کا آخری لفظ ہے، اور علم و معانی کے ہر گوشہ پر حاوی، دار الاختیار کا سفید ایپرن پوش سائنس دان اقلیم علم کا فرمانروا ہے، اور اس کا نادری حکم چار دانگِ عالم میں جاری ہے، بیچارہ فلسفہ پسپا ہو کر "کنشت و مسجد و بتخانہ و دیر" میں قلعہ بند ہے، اگرچہ سائنس کے حملے شب و روز، دیر و حرم پر بھی جاری ہیں، مگر مذہب کی سنگلاخ دیواریں، صدیوں کے پیہم حملوں کے باوجود اپنی جگہ پر قائم ہیں، اور اصل یہ ہے کہ مابعد الطبیعات کے بچے کھچے تصورات کو اگر کہیں پناہ ملی ہے تو وہ مذہب ہی کا دار السلام ہے، لیکن سائنس کی ان تمام لن ترانیوں کے باوجود، آپ نے کبھی غور کیا کہ اس کی بودگی کیا ہے؟ بس مظاہر فطرت

کے دستور ظہور کو دریافت کرنا اور جو کچھ آنکھ سے دیکھا یا کان سے سنا یا دیگر حواس کی مدد سے محسوس
کیا، ان کو مختلف سرخیوں کے تحت ترتیب دینا اور شمار و اعداد کا انبار جمع کرنا ایک سائنٹسٹ
کا کام اس لائبریرین سے زیادہ نہیں جو کتب خانہ کی بے شمار کتابوں پر چٹیں لگا کر مختلف مضامین
میں تقسیم کر دیتا ہے، لیکن اگر آپ اس سے پوچھیں کہ ان کتابوں کے اندر کیا ہے تو وہ اپنی لاعلمی
ظاہر کرے گا۔ سوائے قانونِ فطرت دریافت کرنے کے جو عبارت اس امر سے ہے کہ کسی فطری واقعہ
کے ہونے کے طور و طریق کیا ہیں، سائنس سلسلۂ اسباب کا بھی سراغ نہیں لگاتا۔ کنہ ذات اور
ماہیت کی گہرائیوں تک جانا تو بڑی بات ہے۔ طبعیات کیا ہے؟ عنصری ظہور ترتیب پر ایک
سرسری نظر یا رقصِ ذرات کا تماشا۔ نباتات کیا ہے؟ لالہ و گل کی سوانح عمری، حیوانیات
کیا ہے؟ مرغ و ماہی کا افسانہ، ہیئت کیا ہے؟ اختر شماری اور سیاروں کی حرکت کی داستان
سرائی، رائج الوقت مسئلۂ ارتقاء کی حقیقت بھی ایک بوستانِ خیال سے زائد نہیں، جس میں
ماحول اور اجسام کے باہمی عمل و ردِ عمل کے طلسم ہوش ربا کے علاوہ "کیوں" اور "کس لیے"
کا جواب در کنار، یہ تک پتہ نہیں چلتا کہ فطرت کے مختلف طبقات کے اندر کسی جداگانہ ارتقا کا
ڈرامہ ہو رہا ہے، یا کسی نہج سے ادنیٰ طبقات اعلیٰ طبقات حیات میں بھی ترقی پذیر ہو سکتے ہیں۔ اقدار، مآل
حیات، کون و فساد کو چھوڑیے، ان کا حل تو سائنس خود اپنی استعداد سے باہر تسلیم کرتا ہی ہے
خود سائنس کے اولیات اور مظاہر فطرت کی ماہیت ہمیشہ مابعد الطبعیات کا موضوعِ بحث
رہا ہے، اور رہے گا۔ ارسطاطالیس "طبعیات" کے بعد اسی وجہ سے مابعد الطبیعیات پر رسائل
لکھنے پر مجبور ہوا کہ مباحثۂ حق تشنہ رہا جاتا تھا۔ سائنس دان کی مثال ایک مکھی کی ہے، جو ایک
بڑے کرہ پر بیٹھی ہو، اور اپنی حد نظر کی مجبوریوں سے کرہ کو ابعادِ ثلاثہ کے بجائے صرف طول و
عرض میں محدود سمجھتی ہو، سائنس کی نظر کائنات عالم پر ہمیشہ جزئی پڑتی ہے، اور فلسفہ کی ہمہ گیر

اور کلی، سائنس کے پاس آخری توجیہ کا آلہ بخت و اتفاق ہے، جب کہ فلسفہ فطرت کے عقدے عقل محض کی روشنی میں حل کرتا ہے، سائنس کی نظریت ہے. اس معنی کر کہ وہ حیات کو غیر حی عناصر کی مدد سے اور شعور کے کرشموں کو بے شعور مادہ کی مدد سے حل کرنا چاہتا ہے. تخلیق کی ہر نئی منزل پر (مثلاً جمادات کے بعد نباتات. نباتات کے بعد حیوانات) جہاں عقل توجیہ سے عاجز ہوئی، وہاں سائنس نے عناصر کے اتفاقی اجتماع کا عذر تراشا؛ غور کیجئے، تو سائنس کے "اتفاق" اور مذہب کے "خدا" میں سر مو فرق نہ پائیے گا، اور اگر شمار کیجئے تو بلا مبالغہ سائنس مذہب سے کہیں زیادہ معجزات کا قائل نکلے گا،

نشأۃ جدیدہ سے دوسری شکایت یہ ہے کہ اس نے اپنی ساری قوت فہم انسانی کے سمجھنے اور حد و د بندی میں صرف کر دی ہے جس کا نام بعد الطبیعیات کی اصطلاح میں علمیات رکھا گیا ہے، اور کونیات یا حقیقتِ موجودات کی تفتیش کی جانب جو فلسفۂ قدیم کا خاص مشغلہ تھا، بہت کم اعتناء کیا ہے، مغرب کے فلسفیوں نے حقیقتِ علم ہی کے جاننے کو کافی سمجھا اور حقیقتِ علم ہی کے واسطے سے حقیقتِ اشیاء کی سرسری جھلک دیکھنے کی کوشش کی ہے، ڈیکارٹ، لاک، ہیوم، کانٹ وغیرہ فہم انسانی کی حقیقت شناسی کے باہر قدم نکالنا فلسفہ کا گناہ کبیرہ سمجھتے رہے، جس کا ایک ناخوشگوار ردعمل یہ ہوا کہ سارا فلسفہ نفسیات میں سمٹ کر آ گیا، اور نشأۃ جدیدہ کے پرستاروں کی ساری سعی اسی بت کے تراشنے اور سنوارنے میں صرف ہوتی رہی، یہاں تک کہ زمانہ کی رفتار کے مطابق نفسیات کو سائنس کا درجہ مل گیا، اور دار الاختبار کے بتخانے اسی نئے سومنات سے سجائے جانے لگے، چونکہ اس تحقیق کی جڑ خود پرستی میں تھی، اسلیے اس کی دل فریبیوں نے دنیا و ما فیہا کو بالکل بھلا دیا، اور انسان، انسان ہی کو پوجنے لگا، غالب کے ہاں یہی فلسفہ نغمہ بن گیا،

گلت را نوا، نرگست را تماشا　　　تو داری بہارے کہ عالم ندارد

کیر کا گارڈ، ہائی ڈیگر، برگسون اور شیلر کی سرکردگی میں اس تحریک کے خلاف خفیف سا رد عمل شروع ہوا ہے، اور کونیات، کنہ ذات، حقیقتِ اشیاء کی جانب از سرِ نو توجہ شروع ہوئی تھی لیکن ذہنی موسم اس قسم کے خیالات کے لیے اس قدر ناسازگار ہے کہ ان تحریکوں کا پنپنا مشکل ہے،

انسان کیا ہے؟ نظامِ عالم کا ایک عضو، کائناتِ عالم سے الگ اس کا کوئی مفہوم نہیں، مگر ہوتا یہ ہے کہ ادھر ذہن نے سہولت فہم کے لیے تجرید خیال کیا، گل سے رنگ اور رنگ سے بو کو جدا کیا، ادھر زبان نے ہر تصور کے نام رکھ دیے، اب کیا تھا، جس طرح لغت میں ایک ایک لفظ الگ ہے، ذہن نے کائنات عالم کا بھی شیرازہ بکھیر دیا، حقیقت میں گوشت سے ناخن جدا ہو سکتا ہو یا نہ ہو سکتا ہو، لیکن ذہنی تجرید، زبان کی سازش سے ایسے شعبدے ہمہ وقت کرتی رہتی ہے، منطق کا فن جو انسان نے اپنے اس غیر فطری ذہنی مشغلہ میں مدد دینے کے لیے خود ایجاد کیا تھا، حقیقت سے گمراہی کا مزید ذریعہ بن گیا، موضوع و معروض، صفت و موصوف مبتدا و خبر کی تفریقیں، حقیقت میں محض خیالی ہیں، اور سخت ضرورت ہے کہ مابعد الطبیعیات کے صحیح نظام کی ابتداء مابعد المنطق کے ایک ایسے نظام کی داغ بیل سے کی جائے جس کی بنیاد بجائے تحلیل کے ترکیب پر قائم ہو، فی زماننا تجرید کی نحوست نظریات سے متجاوز ہو کر انسانی اعمال وکردار تک متعدی ہو گئی ہے، موجودہ فلسفۂ اخلاقیات کیا ہے؟ انسانی تعلقات کا پوسٹ مارٹم، خیر وشر، فضائل ورذائل کے نام نہاد تصورات میں اخلاق کی فرضی تقسیم، جزو پرستی، نشاۃ جدیدہ کی سیرت میں اس قدر رچ بس گئی ہے کہ ہم نہ صرف کسی شئے کے جزو کو دیکھنا چاہتے ہیں، بلکہ اس جزو پر ذہن کے صرف ایک جزو سے نظر کرتے ہیں، اگر

ہم ایک طرف کسی شے پر من حیث الکل غور کرنے سے معذور ہیں، تو دوسری طرف ذہن کے من حیث الکل استعمال سے معذور ہیں، نفسیات نے ذہن کا مصنوعی تجزیہ عقل، جذبہ اور ارادہ میں کیا گیا گویا ذہن الگ الگ خانوں میں تقسیم ہو گیا، جن کو ایک دوسرے سے واسطہ ہی نہیں، کبھی عقل کی طرف جھکے تو اس قدر غلو کیا کہ اہل وعیال گویا اقلیدس کی شکلیں بن گئیں کبھی جذبات سے مغلوب ہوئے تو پردۂ ناموس تار تار کر دیا، کبھی ارادہ کا بھوت سوار ہوا تو خودکشی کرنے میں بھی تامل نہ ہوا، آخر الذکر قنوطیت کا علمبردار فلسفی (شوپن ہاؤر) جس کی عصبیت بلا دلیل قرآن کو (نعوذ باللہ) ایک لغو کتاب کہنے میں تامل نہیں کرتی، اپنے مہمل نظام خیال کو تکرار و اعادہ کے بل پر ہم سے منوانا چاہتا ہے، غرض جہاں دیکھیے ایک رخی جز پرستی، تصویر کا ایک رخ سامنے ہے،

عقل و دل و نگاہ را جلوہ جدا جدا طلب   از خلشِ کرشمۂ کار نمی شود تمام

یہ جز پرستی تین طرح کی ہے (۱) جز و شے پر جز و ذہن کا عمل (۲) کل شے پر جز و ذہن کا عمل (۳) جز و شے پر کل ذہن کا عمل، حقیقت شناسی کی شاہراہ ایک اور صرف ایک ہے، اور وہ یہ کہ کل معروض پر کل موضوع کا عمل ہو، اور کل شے سے کل ذہن کا رابطہ قائم ہو، یہ صحیح مابعد الطبیعیات کا موضوع بحث بھی کلی عمل ہے، جس میں مروجہ منطق اور سائنس بجائے معین ہونے کے مخل اور سد راہ ہوتی ہیں اور ایک ایسے مابعد المنطق نظام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو موضوع و محمول، علت و معلول، تصور و تصدیق، قیاس و استقراء، حکم و استدلال کے مصنوعی تفرقے مٹا کر عقل کے واحد اور قدرتی عمل کی آئینہ دار ہو، علت و معلول ہی کے مناظرہ کو لے لیجئے، انسان کے جز پرست پندار کے مطابق علت گویا ایک فاعل مطلق اور معلول ایک مفعول محض ہے، جو علت کے پنجہ میں گویا بالکل مجبور رہے، لیکن اس مسئلہ پر ذرا ایک کلی اور

ہمہ گیر نظر ڈالیے، تلوار کی دھار ممکن ہے کہ انسان کی گردن کے اندر سے تار نظر کی طرح گذر جائے لیکن ذرا سنگ خارہ پر وار کر کے آزمائیے تو حقیقت کا دوسرا رخ خود بخود بے نقاب ہو جائیگا، عرف عام میں جس طرح دو ہاتھوں کے بغیر تالی نہیں بجتی، عالم اسباب کی گہرائیوں میں نظر دوڑائیے، تو دیکھیے گا کہ علت بغیر اپنے معلول کی معاونت کے بے اثر اور بے عمل ہے، ذرا غور کیجئے، کیا یہ تعاون تعلیل کی ایک دوسری شکل نہیں تو کیا ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو پھر علت و معلول کی تفریق کیسی؟ منطق کی اصطلاح میں اس قضیہ کی تحلیل کہ "انسان ناطق" ہے، یہ ہوتی ہے کہ "انسان" موضوع اور "ناطق" محمول ہے لیکن کیا فی الواقع نطق، انسان سے کوئی علٰحدہ وجود رکھتا ہے، نیوٹن کی مطلقیت، کا ردعمل آئنسٹائن کی اضافیت میں ظہور پذیر ہوا لیکن مضاف اور مضاف الیہ کو چھوڑ کر ان کی درمیانی اضافت کو حقیقت سمجھنا ذہنی تجرید کی شعبدہ بازی ہے، جو بسا اوقات ایک ہی شے کے اندر، اول مضاف و مضاف الیہ قرار دیتی ہے، اور پھر ان کی باہمی اضافت کی جداگانہ صورت گری کرتی ہے، حالانکہ اضافت کا کہیں مضاف سے علٰحدہ وجود ہوا ہے،

تجرید کی حماقت، موسیقی یا کسی آرٹ کی صنعت گری کے مقابلہ میں بخوبی ظاہر ہوتی ہے جہاں کلی صنعت سے کسی جزو کا ایک آن کے لیے جدا کرنا، اس کی حقیقت کو فنا کر دیتا ہے، "جہان چار سو" انفس و آفاق سے بڑھ کر کون صنعت ہوگی، اور یہ صنعت عالیہ تجرید و تحلیل کی کب تاب لا سکتی ہے، اس کی حقیقت ایک ایسی وسیع النظری کی طالب ہے جو کل پر محیط ہو، جو لوگ افلاطون کے امثال کو تصورات کا مرادف سمجھتے ہیں سخت غلطی کرتے ہیں، اصل میں تصور ہمارے تجربہ سے ماخوذ چیز کا نام ہے، ہم ایک مخصوص رنگ و بو اور شکل کا احساس کرتے ہیں، جس کا علم گلاب کے ادراک کی شکل میں رونما ہوتا ہے، پھر ہم لالہ و نسرین

ونسترن کا اسی طرح ادراک کرتے ہیں، اور اس طرح "پھول" کے عام تصور تک پہنچتے ہیں، یہ تجرید کا عمل ہے، اس لیے کہ عام پھول کا کائنات میں کہیں وجود نہیں لیکن ادراک کیساتھ کسی شے کی عین ذات کو تاڑ لینے والی نگاہ بھی ہمارے اندر ودیعت ہے، جو حقیقۃً ہمارے نفس کا انتہائی کمالِ علم ہے، اور جس کے سامنے جواہر غیر مشہود، اسی طرح مشہودات حقیقی ہیں، جس طرح مظاہر فطرت جن کو ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں، جوہر شناسی کی اس قوت کو وجدان کہیے، نظر حقیقت کہیے، عقلِ اعلیٰ کہیے، یہ وہ قوت ہے جو جوہر کا براہ راست اسی طرح علم حاصل کرتی ہے، جس طرح قوت مُدرکہ مُدرکات کا، جواہر تصورات مجردہ نہیں، بلکہ مدرکات کے قبیل کی ایک شے ہے، جن کو ہم قوت مدرکہ کے واسطہ سے نہیں، بلکہ عقل کی مدد سے اپنے سامنے پاتے ہیں، یہ وہ منزل ہے کہ جہاں بعض اوقات الفاظ بیان کی مساعدت نہیں کرتے، اور نطق خیال کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے،

ہر معنی پیچیدہ در حرف نمی گنجد ۔۔۔ یک لحظہ بدل در شو شاید کہ تو دریابی

ہسرل کے مظہریات کا حاصل یہی ہے،

اس کی ذرا سی جھلک دیکھنا ہو تو تصور کیجیے کہ آپ ایک پہاڑی کی چوٹی پر کھڑے ہیں، آفتاب دن بھر کی ضیا پاشی سے تھک کر افق کے پردہ کے اندر جا چکا ہے، دھندلکا ہو چلا ہے، آپ ایسے مقام پر کھڑے ہیں کہ باد تند کا ایک تھپیڑا آپ کو ہزاروں فٹ نیچے گرا سکتا ہے، پہاڑی کے نیچے ایک وسیع جھیل کے شفاف اور ساکن پانی میں کنارہ کے درختوں کا عکس پڑ رہا ہے، ہر طرف سکوت کا عالم ہے، سوائے قلب کی حرکت کے جس کو آپ اس وقت بہ خوبی سن سکتے ہیں، ہر پتہ خاموش اور ہر ذرہ مہر بہ لب ہے، اس کیفیت کی اگر آپ نفسیاتی تحلیل کریں تو شاید کہیں گے کہ آپ پر خوف دہراس، رقت و محویت سے ملی جلی ایک حالت طاری ہے، اور اس وقت آپ صحیح معنی

میں روح مظاہر یا جوہر نامشہود کا مشاہدہ کر رہے ہیں، جو روزمرہ کی زندگی کے مدرکات میں مفقود ہوتا ہے، خوف و ہراس کی انقباضی کیفیت جسے دردِ دل کہیے یا کسی اور نام سے تعبیر کیجیے، اصل میں علم کی کنجی ہے، کان، آنکھ ہم سب کے ہیں، مگر ان کے "ہونے" کا احساس اسی وقت ہوتا ہے، جب ان میں درد ہو، ورنہ کبھی بھولے سے بھی ان کا خیال نہیں آتا، یہی درد و الم شعور کی جان ہے، اور اگر موت واقعی حیاتِ انسانی کا سب سے زیادہ المناک واقعہ ہے تو شاید اسی مناسبت سے علمِ حقیقی کا وسیع باب علم بھی ہو، معمولی زندگی میں یہی انقباض تشکک کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جو ہر علم کا پیشرو ہے، اور بیان و اظہار کی صورت میں یہی شکوک سوالات کا جامہ پہن لیتے ہیں، جن کا جواب علم ہوتا ہے، سقراط جو ایک دایہ کا لڑکا تھا، کہا کرتا تھا کہ "میں نے فن سوال اپنی ماں سے سیکھا ہے، جس طرح وہ حاملہ عورتوں کو وضع حمل میں مدد کرتی تھی میں انسانوں کے دماغ کو خیالات کے حمل سے ہلکا کرتا ہوں"، فلسفہ کی تاریخ میں یہ طریق سوال طریق سقراطی کے نام سے مشہور ہے، منطق کی تدوین میں صدیاں صرف ہو گئیں، اور اب تک اس کا سلسلہ جاری ہے، ذہن کے تجریدی عمل نے اب منطق کو الجبرا بنا دیا ہے، جس میں خیالات کے بجائے علامتیں اختیار کر لی جاتی ہیں، اور پورا سلسلۂ فکر علامتوں میں تحویل کر دیا جاتا ہے، لیکن تفتیش کا صحیح راستہ یعنی سوال کی تکنک کی دریافت و تدوین کی جانب کسی نے اعتنا نہیں کیا، حالانکہ یہ تفتیشِ حق کا سہل ترین اور فطری طریقہ ہے، اور اس کے قواعد و ضوابط منطق کی مثل اس طرح بنائے جا سکتے کہ انسان اپنے نفس سے صحیح سوال کرنا اور صحیح جواب حاصل کرنا سیکھ سکے، سوال و جواب اضافی تصورات ہیں، جن کا خاصہ یہ ہے کہ ایک کے ذہن میں آنے کے ساتھ دوسرا خود بخود ذہن میں خطور کرتا ہے۔ اس لیے کہ دیگر مضاف و مضاف الیہ کے تصورات کی طرح سوال و جواب کی تفریق بھی ذہن کے بہ خود غلط تحلیل و تجرید کے عمل نے

مصنوعی طور پر کر دی گئی ہے، اصل میں دونوں ایک ہیں، صرف روئے سخن کا فرق ہوتا ہے، استفسار میں حقیقت کا مستفسر رخ سامنے ہوتا ہے، جو جواب کی شکل میں علم کا دوسرا نام ہے،

بادی النظر میں کائناتِ عالم کی بساط، اسباب و نتائج کا چارخانہ نظر آتی ہے، لیکن اسکے تار و پود کو ذرا غور سے دیکھیے، تو ہر مقام پر غرض و غایت کی آمیزش نظر آئے گی، اگر فطرت کے ہر مظہر کے پہلے ایک سبب نظر آئے گا تو اس کے بعد ایک غایت بھی رونما ہوگی، اور فہم انسانی حیران ہوگی کہ حقیقی لم کس کو کہا جائے، اسباب ماسبق کو یا غایاتِ مابعد کو، ارتقاے فطرت پر کلی نظر ڈالیے جس کو سائنس کے مقابلہ میں مابعد الطبیعیاتی نظر کہنا بیجا نہ ہوگا، تو معلوم ہوگا کہ وہ سرتاپا اغراض و مقاصد سے مرکب ہے، اور نظامِ عالم میں اسباب کی حیثیت، ذرائع و وسائط سے زائد نہیں، جن کو مشیت، گویا اپنے حسب منشا نتائج اخذ کرنے کے لیے اختیار و انتخاب کرتی ہے، ہر عمل کے آگے ایک غایت ہوتی ہے، جو اسباب و ذرائع کو چن چن کر اس طرح رکھتی جاتی ہے کہ ان کے اجتماع سے اعمال مقصودہ ظہور پذیر ہوتے جاتے ہیں، دفتر مشیت میں اس مسئلہ پہ تفصیلی بحث کی گئی ہے،

اس نظریہ کے سامنے میکانکی تصور حیات جو مظاہر فطرت کو اسباب و علل کا ایک طویل سلسلہ ماضی میں دور تک پھیلا ہوا تصور کرتا ہے، ایک جسم بے روح نظر آتا ہے، لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واقعات کی رفتار ماضی سے حال میں ہو کر مستقبل کی طرف ہے، جیساکہ میکانکی تصور فرض کرتا ہے، یا یہ دھوکا ہے، اور حقیقت میں واقعات کی رفتار کا رخ مستقبل سے حال میں ہو کر ماضی کی جانب ہے، اس مسئلہ پہ تفصیل کے ساتھ ہم وقت کی ماہیت کی بحث کے ساتھ غور کریں گے، اس لیے کہ یہ سوال دراصل وقت کے متعلق ہے کہ اس کی رفتار ماضی سے مستقبل کی جانب یا مستقبل سے ماضی کی جانب ہے، چلتی ٹرین میں درخت پیچھے بھاگتے نظر آتے

ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے، اگر درختوں کی جگہ ہم وقت کو اور ٹرین کی جگہ محوری و مدوری گردش میں مشغول زمین کو تصور کر لیں تو وقت کے متعلق بھی متداول تصورات فی الجملہ مشکوک نظر آنے لگیں گے،

لیکن یہاں تک ہم نے کل عالم پر اپنے ذہن کے صرف دو پہلوؤں سے نظر کی، خالی فہم سے کام لیا، تو کائنات عالم محض عالمِ اسباب نظر آیا، اگر ارادہ کو زاویہ نگاہ بنایا تو عالم اسباب کے پہلو بہ پہلو ایک قصر امل تعمیر ہو گیا، اور اغراض و غایات کی دوسری دنیا آباد نظر آنے لگی، ان دونوں پر جذبات کا اور اضافہ کیا، اور جذبات کے نقطۂ نگاہ سے عالم پر نظر ڈالی تو اس عالم رنگ و بو کی حقیقت کا دوسرا رخ بے نقاب ہوا، وہ یہ کہ اس تمام ہنگامۂ ایجاد کی رونق نغمۂ شادی سے نہیں، بلکہ نوحۂ غم کے دم سے ہے، تخم اپنے کو فنا کر کے برگ و بار لاتا ہے، پیدائش کے ہر مظہر کا پیش خیمہ کرب و الم ہے، اور بقا کے ہر نہال کی آبیاری خون سے ہوتی ہے، خواہ یہ حیات انفرادی ہو یا حیات ملی، فطرت ان ہی قربانیوں کی آئینہ دار، تاریخ ان ہی قربانیوں کا افسانہ اور انسانی زندگی ان ہی قربانیوں کا مرقع ہے،

آئندہ و گذشتہ تمنا و حسرت است ۔۔۔ یک "کاشکے بود" بصد جا نوشتہ ایم

حیات کی طرح موت بھی ایک مسلسل خط ہے، جس کا آغاز حیات کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے، اور وہ جس کو عرف عام میں موت کہتے ہیں، اسی خط کا اخیر نقطہ ہے، زندگی کا ہر وہ لمحہ جو گذر گیا موت کے خط کا گذشتہ نقطہ تھا، اور بظاہر یہ امر کتنا ہی مستبعد نظر آئے، واقعہ شاید یہی ہے کہ جینے کے ساتھ ہی ہم مرنے بھی لگتے ہیں، ہر حرکت کی ماہیت کا جذبی پہلو الم و انقباض ہے، اور انبساط و لذت، عدم انقباض و الم کا نام ہے، فطرت کا خمیر درد و غم ہی سے ہے جو کہیں غمِ دل کہیں غمِ روزگار بن جاتا ہے،

اس جہان آرزو میں ایک آرزو پوری ہونے نہیں پاتی کہ اس کی جگہ دوسری آرزو لے لیتی ہے، ایک آرزو کی پیروی، ایک مقصد کے حصول کی آس میں جو وقت صرف ہوا، وہ بے چینی میں گذرا، اور یا تو بالآخر داغ نامرادی کھایا، یا اگر مقصد پورا ہوا، اور درمیں چند لمحہ سکون ہوا تو اسلیے کہ دوسرے مقصد کی لگن شروع ہو، غرضکہ ساری تقویم حیات اقبال کی زبان میں "تب و تاب جاودانہ" ہی رہی، ایک طائر کس جانفشانی سے اپنے آشیانہ کے لیے تنکے چنتا ہے، کس ایثار کے ساتھ اپنے بچوں کی پرورش کرتا ہے، اور یہ سب اس لیے کہ یہ تمام صیاد کے دست جفا سے تحس نحس ہو، اگر زندہ بچے تو پھر وہی وظیفہ مشقت، وہی دور ابتلا و محن، وہی خس چینی اور پھر انجام میں وہی بربادی، اگر بچوں نے پر و بال نکالے اور خود اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے قابل ہوئے تو ان کا مقسوم بھی اسی دائرۂ رنج و محن کی گردش قرار پایا، دیگر حیوانات کی حیات پر نظر ڈالیے تو ان کی زندگی بھی بہ شکل دیگر اسی افسانۂ غم کا اعادہ ہے، انسانی حیات میں چونکہ شعور اور ادراک تخیل اور حافظہ ارتقا کے اعلیٰ مدارج پر پہنچا ہوتا ہے، اسی مناسبت سے اس کے درد و الم کا دائرہ بھی زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، چنانچہ انسان حیوان کی طرح جسمانی تکلیف ہی سے متاثر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حافظہ گذرے ہوئے غموں کو یاد دلا کر رلاتا، اور اس کا تخیل آیندہ مصیبتوں کے خوف سے بے چین رکھتا ہے، ہر جسمانی حرکت یا ذہنی فعل محنت خواہ چھوٹے پیمانہ پر ہو یا بڑے، ہمیشہ مستلزم الم ہے، جس کو ہر شخص اپنے تجربہ سے محسوس کر سکتا ہے، اور اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ حیات انسانی کا ہر لمحہ الم سے توام ہے، زمان کی نظری حقیقت کچھ ہو لیکن اس کی جذبی حقیقت الم ہی ہے، جس کو ہم ہمہ وقت محسوس کرنے کے لیے مجبور ہیں، ہنگامی احساس لذت شاید کوئی ایجابی جذبہ نہیں، بلکہ فقدانِ الم ہی کا دوسرا نام ہے، اس لیے اس کی ماہیت سلبی ہے، ایجابی نہیں، ایجابی شے الم اور صرف الم ہے، اندیکھا نون

کا لطف خود کھانوں کے اندر نہیں، بلکہ الم کی اس صورت سے وابستہ ہے، جسے ہم بھوک کہتے ہیں، اصل حقیقت بھوک ہے، سیری بھوک کا سلبی پہلو ہے۔

غرض کہ کائناتِ عالم پہ جس طرف چاہے نظر ڈالیے، قربانی وایثار، درد والم، حزن وملال اور دیگر بظاہر منفی وسلبی آثار آلِ حیات کے اجزاے ترکیبی نظر آئیں گے، اگر ہم ہر قدر کے آگے دوسرے فاضل تر قدر رکھتے جائیں تو بالآخر ہمارا سلسلہ تین اعلیٰ قدروں پہ ختم ہوگا یعنی حق، خیر، حسن، جو علی الترتیب منطق، اخلاقیات اور جمالیات کا موضوع بحث ہیں، اور نفس انسانی کی سہ گونہ قوتوں یعنی علم، عمل اور جذبات کے مطابق ومتقابل ہیں، لیکن اس تثلیث کی توحید کی جائے تو حق، خیر اور حسن آلِ حیات ہی کے تین جداگانہ پہلو ہیں، اور جو اپنی آخری تحلیل میں الم معلوم ہوتا ہے تحقیق حق انقباض، تشکک یا درد شعور کا دوسرا نام ہے، ایثار عمل خیر کی جان ہے، اور حسن کی قدر، ہجر وفراق کے دم سے ہے،

حقیقت ومجاز، ظاہر وباطن، حق وباطل، ادب، مذہب اور فلسفہ کا مشترک موضوع رہا ہے اور ہے، فرق طریق تعبیر اور اسلوب بحث کا ہے، ادب کا نقطۂ نظر تخئیلی، مذہب کا وجدانی اور فلسفہ کا تنقیدی، اور عقلی ہوتا ہے، ادب کی نگاہ تخئیل، حجاب مجاز میں حقیقت منتظر کی جھلک دیکھتی ہے، مذہب کے ہمہ گیر وجدان کو مخلوق میں خالق، کائناتِ عالم میں پروردگار عالم، اور ارض وسما میں فاطر السمٰوات والارض کا جلوہ نظر آتا ہے، فلسفہ اپنے سلوکِ حقیقت میں مذہب وادب کا محرم نہیں، اس کی راہ مذہب وادب سے بالکل الگ ہے، فلسفہ کا آغاز وانجام، سرتاسر نمود وحقیقت کی تفریق اور اصلیت ونمایش کے امتیاز پر ہے، "کیا ہے اور کیا معلوم ہوتا ہے"۔ فلسفہ کا سب سے پہلا اور سب سے آخری سوال ہے، اور سارا فلسفہ اسی اجمال کی تفصیل ہے جس قدر ہم اپنے تجربہ اور تعلیم وہدایت میں ترقی کرتے جاتے ہیں، اصل وظاہر کا فرق اور گہرا ہوتا جاتا ہے

اور نمود وحقیقت کی مثالیں ہم کو قدم قدم پر ملتی ہیں، زمین کا ظاہری سکون اور باطنی حرکت، ظاہری دوستی اور باطنی خود غرضی اور اس قبیل کے دیگر تفریقات سے انسان تعلیم اور تجربہ کے ابتدائی مراحل ہی میں روشناس ہو جاتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جب تک ہم کو اپنے مشاہدات میں تناقض نظر نہیں آتا، ہم ان کو اصلی اور صحیح تسلیم کرتے ہیں، اور اُن مشاہدات کی اصلیت یا عدم اصلیت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس امر کی تنقید کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں کتنی اصلیت ہے، کاش ہمارے تمام مشاہدات اس طرح غیر تناقض ہوتے اور اس لیے غور و خوض کی ضرورت ہی نہ ہوتی، اگر ایسا ہوتا تو نہ فلسفہ کا وجود ہوتا، اور نہ ''غلطی'' کا لفظ کبھی شرمندہ معنی ہوتا، لیکن جب دو مشاہدے ہمارے حواس کی تصدیق کے باوجود عقل سلیم کو متناقض نظر آتے ہیں ہم دونوں متناقض مشاہدوں کی صحت بیک وقت اور بیک معنی باور نہیں کر سکتے، اس لیے کہ عقل کہتی ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی صحیح ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے دونوں فریب نظر ہوں، اور حقیقت کسی تیسری شے میں مرکوز ہو،

غرض کہ فلسفہ کی مسلسل سعی یہی رہی ہے کہ ظواہر کو عقل میں چھان کر حقیقت کو ظواہر سے جدا کرے، فلسفہ کی ساری تاریخ اسی چھان بین کی ایک طولانی حکایت ہے، جس کو ہر فلسفی نے اپنے نقطۂ خیال سے بطرز نو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، کبھی کائنات عالم کی حقیقت، علت و معلول کا سلسلہ بیان کیا جاتا ہے، مگر پھر اس سلسلہ کے نامتناہی ہونے سے جو تناقض عائد ہوتا ہے، تو اس نظریہ سے گریز کیا جاتا ہے، کبھی حقیقت نظام اقدار میں جلوہ پذیر ہوتی ہے، اور جو قصر اس تعمیر ہوتا ہے اس کی وسعت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی، کبھی ناامیدیوں کی شورش بالآخر قنوطیت پر ختم ہوتی ہے، اور ہر چیز ہیچ نظر آنے لگتی ہے، لیکن یہ سب جیسا ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، جزو ذہن کے جزو کائنات پر عمل کی ناقص مثالیں ہیں، عقل محض کی نظریں جو

کائنات عالم اسباب تھا ارادہ محض کی نظر میں نظام اہل اور جذبہ محض کی نظر میں الم آباد نظر آتا ہے، کل ذہن کی نظر میں کل حقیقت کیا ہوگی، یہ ہمارے فلسفۂ حیات کا اصل موضوع ہی، ذہن انسانی کے ہر سہ یک طرفہ فیصلوں کے مقابلہ میں ذہن کے یکجائی سہ پہلو عمل کی مثال اگر تلاش کرنا ہو تو تھوڑی دیر کے لیے فلسفہ کے روکھے پھیکے مضمون سے قطع نظر کرکے ادب کے کسی شاہکار کو لیجیے، اگر وہ نظم ہے تو ایک طرف سوائے الفاظ کے مجموعہ کے کیا ہے، اور عقل دوڑائی تو الفاظ کے اس مجموعہ کو صرف ونحو اور عروض کے بندھے ٹکے قواعد کے ماتحت پایا، لیکن کیا کسی شاہکار ادب کی یہ مکمل تعریف ہوگئی کہ وہ صرف ونحو اور عروض کے مطابق الفاظ کا مجموعہ ہے، کیا کسی شاہکار کی جان، اس کا پلاٹ، محاکات اور وہ غرض وغایت نہیں جو قواعد وعروض سب پر حاوی ہے، اور بسا اوقات اس کی قواعد شکنی بھی بھلی معلوم ہوتی ہے، اور نقادان فن سے جواز کا سند حاصل کرتی ہے، الفاظ کا در وبست، محاکات، پلاٹ اور تصنیف کی اصلی غرض وغایت جو ان سب کی محرک اور نگران ہے، یہ سب چیزیں مل کر شاہکار کا تصور پورا کرتی ہیں،

اسی طرح حقیقت کائنات صرف ہمارے محسوسات ومشاہدات کا نام نہیں، بلکہ یہ تمام وہ کچا مال مسالہ ہے، جن کی ترکیب سے بالآخر حقیقت بنے گی، قوانین فطرت، علت ومعلول کے علایق وتصورات کائنات کے اندر وہی مرتبہ رکھتے ہیں، جو ادب میں صرف ونحو کے قواعد، حقیقت کی جان کائنات کا نظام ہے اور چونکہ ہر نظام اپنی آخری تحلیل میں مآلی ہوتا ہے اس لیے مآل کل کائنات کی روح وروان ہے، ہر شے کے معنی اس کا مقصد ہے، اور بغیر کسی مقصد کے ہر شے بے معنی ہے، سلسلۂ اسباب محض، بغیر کسی غایت کے مہمل نظر آتا ہے، انسان کے ذہن ہی کے مختلف اعمال لے لیجیے، ارادہ تو اپنی نوعیت کے اعتبار سے کسی غرض و

غایت سے وابستہ ہوتا ہی ہے، غور کیجئے تو عقل اور جذبہ کی ماہیت بھی آلی ہے، حق و باطل کا امتیاز عقل کا مقصد وحید ہے، جو ہر عمل امتیاز میں پورا ہوتا ہے، لذت، مقصد وری اور الم مجبوری مقصد کا دوسرا نام ہے، حقیقت میں الم ہی ہم کو کائنات کی آلی ماہیت سے روشناس کراتا ہے، اور ہم کو اپنے دلی ارادوں اور اغراض کا پتہ کچھ کھو کر ہی چلتا ہے، غرض کہ ہم اپنے اغراض و غایات کا ابتدائی درس اپنی شکستوں، ناامیدیوں اور مایوسیوں ہی کے زبان سے لیتے ہیں،

لیکن کائنات عالم کا آلی تصور قنوطیت کا مرادف نہیں ہے، رنج و محن، ابتلا و کشمکش حیات، آلی نظریہ کی رو سے گویا زینہ ہیں کسی اور بلند ترین مقصد حیات تک پہنچنے کا، رنج والم ہی ہمارے دل میں امید کا چراغ روشن رکھتے ہیں،

شہد کی مکھی، چیونٹی یا کسی ادنی سے ادنی مخلوق کو لے لیجئے، اس کی ترتیب عمل و تقسیم کار میں آل شناسی کی جھلک نظر آئے گی، مخلوقات، ارتقاء کے زینہ پر جس قدر اوپر چڑھتے جاتے ہیں، آل اندیشی ان کے اعمال میں اور زیادہ اجاگر ہوتی جاتی ہے، ارتقاء کے نیچے درجوں یعنی نباتات و جمادات کے مظاہر بھی ترتیب نظام سے خالی نہیں، اور ترتیب و نظام جہاں بھی پائے جائیں، سمجھ لیجئے کہ آل کار فرما ہے، سارا فلسفہ کون و فساد عناصر کے ترتیب و انتشار ہی میں منحصر ہے،

کونیات کی ساری تاریخ کا راز اس المال اسی نظم و ترتیب کا انکشاف ہے، آسمان پر بظاہر بے ترتیب بکھرے ہوئے تارے، زمین کے جابجا منتشر ذرے، درختوں کے پتوں کے بظاہر بے ربط رگ و ریشے ایک عامی و جاہل کی نظر میں مہمل و بے معنی ہوں، لیکن ایک عارف حقیقت کے سامنے دفتر حقیقت کھول دیتے ہیں،

برگ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

اس مقام پر اس امر کی تشریح مقصود نہیں کہ جو ترتیب و نظام ہم جمادات، نباتات، اور حیوانات میں دیکھتے ہیں ان کے پسِ منظر کون مآل پوشیدہ ہیں؟ یعنی مآل جمادی کیا ہے؟ مآل نباتی کی کیا تعریف ہے، اور مآل حیوانی کی نوعیت کیا ہے؟ جمادیات میں ظہور ترتیب نظام شمسی میں ریاضیاتی نظم کا اشارہ کس مآل کی جانب ہے، نظام نباتی اور نظام حیوانی اپنی اپنی جگہ پر کس مخصوص مآل کی تفسیریں ہیں؟ آیا ان تمام انتظامات اور بند و بستِ عالم کا مآل آخر استقرار، وجود یا استحصال بقا ہے، یا کوئی دوسری قدر؟ یہاں اس سے بحث نہیں اس مقام پر بتانا صرف اس قدر منظور ہے کہ مآل ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کو توڑ کر موالیدِ ثلاثہ پر تقسیم کر دیا گیا ہو، اس لیے کہ یہ پھر ایک مصنوعی تحلیل کی مثال ہو گی، جس کی دوسری مثالیں کسی اور مقام پر بیان کی جا چکی ہیں، عالمِ کون و مکان ایک ہے اور کائناتِ عالم کی ہر شے ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے، کہ اس کی تجرید صرف عقلی طور پر کی جا سکتی ہے اور جو ہمارے خیال میں عقل کا ناقص ترین مصرف ہے، حقیقت میں وہ سب ایک ہیں، اور "تمام نظر" ہی "تمام حقیقت" کو دیکھ سکتی ہے، تجریدی نظر، اجزاء، شئون اور صفات میں پھنس کر رہ جاتی ہے، مآل کائنات ایک کلی شے ہے، اس کا تجزیہ کیجیئے گا تو وہ بھی مسخ ہو جائیگا،

چنانچہ ترتیب و تنظم، تعلیل و تسبیب مآل کے وہ خصوصیات اور نشانات ہیں، جن سے ہم کو مآل کا پتہ چلتا ہے، اور فہم انسانی کا تصور مآل تک پہنچنے میں مدد ملتی ہے، "مشیت" کے لفظ کا استعمال بحث کی اس منزل پر ابھی قبل از وقت ہے، اس مقام پر صرف یہ کہنا کافی ہو گا کہ "مآل اندیشی" حصول مقصد کے لیے ایسے تدابیر و اسباب اختیار کرتی ہے، جو اس مقصد تک پہنچنے میں ممد و معین ہوتے ہیں، اور مناسبِ حال اسباب کا انتخاب ایک ایسے نظام کا خاکہ پیش کر دیتا ہے کہ انسان اسے دیکھا کرے اور وجد کیا کرے، مآل رسی چونکہ

ایک صعودی عمل ہے اور اس لیے میکانکی محاورہ میں گویا کششِ ثقل کے قانون کی خلاف ورزی ہے، اس لیے وہ کوئی خوشگوار عمل نہیں ہو سکتا، زینہ پر چڑھنا مشکل اور اس لیے تکلیف دہ لیکن اترنا آسان اور اس لیے خوشگوار ہوتا ہے، اس قیاس پر علم کی ہر بلندی پر رسائی مستلزمِ الم ہے، مآل رسی اس سے مستثنیٰ کس طرح ہو سکتی ہے، بلکہ جیسا اوپر کسی مقام پر اشارہ کیا گیا ہے، علم اور الم کے ڈانڈے اس قدر ملے ہوئے ہیں کہ فہم انسانی منزلِ علم تک، الم کے گذرگاہ ہی میں ہو کر پہونچ سکتی ہے۔

اس لحاظ سے مآل کے خصوصیات میں تنظیم و تعلیل کے اوپر الم کا اضافہ بھی کر لینا چاہیے اور حقیقتِ کائنات اگر مآل ہے تو اس کے معنی رنج و محن بھی ضرور ہیں، لیکن مآل کے تجزیہ سے ہم کو صرف یہ معلوم ہو سکا کہ کائنات کی ساخت جس شے سے ہے اس کا نام مآل ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ مآل کا ہیولیٰ کیا ہے، آیا مآل بھی اپنی آخری تحلیل میں کسی دوسری بسیط تر شے سے مرکب ہے، یا وہ عقل انسانی کی آخری حد اور کائناتِ عالم کا جزو لایتجزیٰ ہے۔

اوپر ہم نے مآل کے خصوصیات تعلیل اور الم بیان کیے جن کا مستقر مسلمہ طور پر زماں ہے، اس لیے کہ تواتر و توالی زمان ہی کی مسلمہ شکلیں ہیں، اور کیفیاتِ ذہن کیا الم کیا لذت، اپنی روانی کے لحاظ سے سرتاسر زمان ہی ہیں، فرق اتنا ہے کہ لذت شاید وقت سے اس قدر دور ہے کہ اس کو وقت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے الم وقت سے اس قدر قریب ہے کہ وقت بہت بڑا معلوم ہوتا ہے عیش کی گھڑیاں باتوں میں ختم ہو جاتی ہیں جشن و سرور کے کیفیات میں وقت گذرتا معلوم نہیں ہوتا، مگر رنج و غم کے عالم میں منٹ، گھنٹے اور گھنٹے دن معلوم ہوتے ہیں، وقت کاٹے نہیں کٹتا معلوم ہوتا ہے، وقت ساکت و قائم ہے، حرکت کا عدم شعور بالعموم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے کسی متحرک شے کے قلب میں داخل ہو جائیں، چنانچہ چلتی ہوئی ٹرین

ہم کو ساکت اور درخت بھاگتے ہوئے نظر آتے ہیں، زمین کی حرکت کا ہم کو تمام عمر احساس ہی نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اس کا علم محض قیاسی درجہ رکھتا ہے، اس لیے شبہ ہوتا ہے کہ کیفیتِ الم شاید عین قلب زمان میں واقع ہے یا بالفاظ دیگر شاید خود قلب زمان ہے، گذشتہ بحث میں ہم نے الم کو شعور اور علم اور ابھی ابھی تاَل سے اس قدر وابستہ پایا تھا کہ اس کو ان سب کے لیے ایک قابل اعتماد نشان بلکہ دلیل راہ قرار دیا تھا، لیکن وقت کے ساتھ بھی الم کا تعلق ایسا ہی راسخ معلوم ہوتا ہے، یہاں پر شعور، علم، تاَل اور زمان کے باہم دگر ہم جنس یا پھر ایک ہی شے کے مختلف نام ہونے کا شبہہ ہونے لگتا ہے جس کی تحقیق کے لیے وقت کی ماہیت پر تبصرہ ضروری معلوم ہوتا ہے،

صرفیوں نے ظرف مکان کے ساتھ ظرفِ زمان کی اصطلاح چلا کر وقت کو بھی مکانی بنا دیا یا یوں کہیے کہ یہ ان کا مکانی تصور فہم عامہ کا پرتو تھا، جو زمین کی طرح زمان کو بھی ظرف سمجھتی ہے، اور جس طرح سطحِ زمین پر عمارات، باغات اور مختلف اشیا، دوش بدوش دیکھی اور تصور کی جا سکتی ہیں، زمانہ کے ظرف میں بھی تصور کیا جا سکتا ہے کہ یکے بعد دیگر پیش آنے والے واقعات گویا یکے بعد دیگرے چنے ہوئے رکھے ہیں،

سماجی ضرورتوں نے اس خیال کو اور تقویت دی، کلاک ایجاد ہوئی، اور برابر برابر کے بارہ حصوں میں منقسم ڈائل نے گویا دنیا کے سامنے زمان کا چہرہ پیش کر دیا، لیکن کیا جنتریاں، ٹائم پیس اور گھڑیاں وقت کا نام ہیں، یا حقیقی وقت کی پیمائش کر سکتی ہیں، کیا صدیاں، سال، مہینہ، ہفتہ، دن، پہر، گھنٹے، منٹ اور سکنڈ صحیح معنی میں وقت ہیں،

آپ کو زمان کے مکانی مرقعے دیکھنا ہوں تو زمانۂ حال کے کسی اسکول میں تاریخ کے کمرہ کا معائنہ فرمائیے، اس کمرہ کی چاروں دیواریں آپ کو ٹائم چارٹوں اور لائن آف ٹائم (خط زمان) سے لبی ہوئی نظر آئیں گی، ان چارٹوں میں صدیوں کو انچوں میں تحویل کر کے خطوط کی مدد سے وقت

کا امتداد اور تناسب ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور پھر اس مکانی رعایت سے تاریخی واقعات ان پر پھیلائے جاتے ہیں، علیٰ ہذا اقتصادی اور معاشرتی ترقی کے نقشوں میں سال بہ سال کی ترقی ایک مستقل مکانی پیمانہ میں دکھائی جاتی ہے۔ اور ان تمام ذرائع اظہار کا تصور زمان، مکان کے تصور سے سو فیصدی آلودہ ہوتا ہے،

فلسفہ کی اکثر و بیشتر جستجو رہی ہے کہ زمان کا ایک ایسا منزہ تصور حاصل کرے جو مکان اور اس کے متعلق تصورات کی آلودگیوں سے پاک ہو، اور جس کو وقت کا تصور محض کہہ سکیں، وقت کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے ایک نظر اس کے ارتقائی مفہوم پر ڈال لینا ضروری ہے،

سب سے پہلے زمان کی وہ صنف ہے، جسے ہم زمان محسوس کہہ سکتے ہیں، روزمرہ کی زندگی میں ہمارے شعور کے اندر احساسات کی آمد و رفت کا تانتا بندھا رہتا ہے، مختلف کیفیات یکے بعد دیگرے ہمارے نفس پر طاری ہوتی رہتی ہیں، ان سب کا تماشا زمان کا ہلکا و دھندلا سا شعور رہے، ہم سڑک پر ایک موٹر جاتے ہوئے دیکھتے ہیں، اس کے بعد ہماری توجہ ایک دوکان کی آرائش کی جانب مائل ہو جاتی ہے، پھر دوسری دوکان سے ریڈیو کی آواز ہمارے شعور پر قبضہ کر لیتی ہے، اس کے بعد ہمارے ذہن میں اس کام کا خیال خطور کرتا ہے جس کو انجام دینے ہم گھر سے نکلے تھے، سب مل جل کر حال، ماضی اور مستقبل کا احساس ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، حال کے احساس کے ذمہ دار تو بہت کچھ ہمارے حواس خمسہ ہیں، لیکن ماضی کا احساس حافظہ کی وساطت سے اور مستقبل کا احساس تخیل کے عمل سے ہوتا ہے، تنفس اور حرکت قلب سے بھی مرور زمان کا فی الجملہ احساس ہوتا ہے، یہ گویا انسان کے لیے جسمانی گھڑی کے پرزے ہیں، جنکے شمار سے وقت کا حساب لگ سکتا ہے،

زمان محسوس ہر شخص کا پرائیوٹ تجربہ ہے، اس کے مقابل میں سماجی وقت ہے، جو

سوسائٹی کے ہر فرد کے مسلمات سے ہوتا ہے، اور جس کے بغیر ریل گاڑیاں، ہوائی جہاز، سمندر کے جہاز، کارخانے اور دیگر معاشرتی کاروبار چل نہیں سکتے، چنانچہ تمام سوشل زندگی کی مشین کسی نہ کسی سماجی وقت کی قرارداد پر چلتی ہے،

تمدن کے ابتدائی دور میں اگرچہ وقت کی تقسیم اس قدر سائنٹفک نہ سہی جیسی کہ اب ہے لیکن روزمرہ کی زندگی کی ضرورتوں کے لیے کچھ نہ کچھ تقسیم اوقات، ہر ملک اور ہر قوم میں رہی ضرور ہے، دیہاتی اب بھی دن رات کو آٹھ پہروں میں تقسیم کرتے ہیں، چار پہر رات، چار پہر دن اور آفتاب کے طلوع وغروب، دوپہر، سہ پہر، کوّوں کے بولنے اور مویشیوں کے واپس آنے سے وقت کا اندازہ کرتے، اور ان علامتوں کے حوالے سے آپس میں وقت کا تقرر کرتے ہیں، چنانچہ یورپ کے ترقی یافتہ طبقوں میں اب بھی مکڑی کے جالے نومبر کے آنے کا پتہ دیتے ہیں، اور روبن چڑیا جاڑے کے موسم کی نقیب ہے، ہندوستان میں کوئل موسم برسات کا اعلان کرتی ہے، ایران میں بلبل موسم بہار کا، ہندوستان میں اس وقت متعدد سماجی سال رائج ہیں فصلی، سمت، عربی، انگریزی وغیرہ اور طلوعِ آفتاب سے دوسرے دن طلوعِ آفتاب تک وقت کی چوبیس گھنٹوں میں تقسیم سب سے زیادہ سہل سمجھی گئی ہے، اور اس لیے عام طور پر دنیا کے متمدن ممالک میں رائج ہے، یوں دیہاتی اب بھی سال کو موسموں یا فصلوں میں تقسیم کرکے اپنے معاملات کی قرارداد کرتے ہیں، غیر متمدن آبادیوں میں دنوں کے گذرنے کو لکڑی پر نشان کر دینے سے شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ جزیرہ سلیمان میں اب بھی جب کوئی تقریب ہوتی ہے تو جن لوگوں کو بلایا جاتا ہے، ان کے پاس ایک ایک ڈوری بھیج دی جاتی ہے جس میں متعدد گرہیں ہوتی ہیں، ہر روز ایک گرہ کاٹ دی جاتی ہے جس روز ایک گرہ رہ جائے سمجھ لیجیے، اسی روز تقریب ہو، ہندوستان کے بعض خاندانوں میں میں نے دیکھا ہے کہ سال گرہ کی رسم بھی اسی اصول پر انجام

پاتی ہے، جب بچہ اپنی زندگی کا ایک سال پورا کرتا ہے، تو کلاوہ کی ڈوری اس کے سر پر رکھ کر کوئی بزرگ خاندان گرہ باندھ دیتا ہے، اس گرہ میں اگر چاندی یا سونے کا چھلہ، پان، اور ہری دوب، گھاس کی پتیاں بھی باندھی جاتی ہیں۔ شروع میں شاید یہ گرہ اندازی اس لیے ہوئی ہوگی کہ گرہیں گن کر عمر کا شمار کیا جا سکے،

علی ہذا شمار و حساب کی سہولت کے لیے بعض وحشی قبائل میں اب بھی چاند کی شکلوں کے اعتبار سے ہر مہینہ میں چند مخصوص دن حوالہ کے لیے مقرر کر لیے جاتے ہیں، سال بھی اکثر مختصر ہوتا ہے، چنانچہ بربرکل میں چھ ماہ کا سال ہوتا ہے، حالانکہ جزیرہ میں دو موسم ہوتے ہیں، ایک تر اور ایک خشک،

جنتری اور گھڑی نشاۃ جدیدہ کے جیسا اوپر مذکور ہوا، رائج الوقت پیمانے ہیں، سا ئنسدان سکنڈ کا ہزارواں حصہ بآسانی ناپ سکتے ہیں، اور یہ تو ہم سب کا تجربہ ہے کہ اگر ہماری گھڑی دو منٹ سست یا تیز چلنے لگے تو طبیعت میں الجھن پیدا ہونے لگتی ہے، اور اس وقت تک اطمینان نہیں ہوتا جب تک گھڑی ساز سے گھڑی کی رفتار درست نہ کرالیں،

حیوانات کو بھی وقت کا احساس ہوتا ہے، چنانچہ رومنیس (Romanes) نے اپنے رسالہ ذہانتِ حیوانات میں ایک ہنس کا ذکر کیا ہے، جو ہفتہ میں ایک مقررہ دن یعنی جمعرات کو جس روز بازار لگتا تھا، گرے ہوئے دانے چگنے کے لیے آتا تھا، ایک ہفتہ بازار نہیں لگا، لیکن ہنس اپنے دستور کے مطابق آیا، راقم الحروف سے ایک صاحب نے اپنے کتے کا قصہ بیان کیا، جس کو کھوئے ہوئے طویل مدت گذر گئی تھی، ایک روز اپنے نئے مالک کے ساتھ بازار جا رہا تھا، کتے کے قدیم مالک کو کچھ شبہ ہوا، انھوں نے کتے کا اصلی نام لے کر آواز دی، (دوسرے مالک نے کتے کا کچھ دوسرا نام رکھ چھوڑا تھا) کتے نے فوراً پلٹ کر دیکھا، اور

بے تحاشا اپنے پرانے آقا سے لپٹ گیا، بارش ہو چکی تھی، سڑکوں پر کیچڑ تھی، ہر چند اصلی آقا اسے ڈانٹ ڈپٹ رہے تھے، مگر کتا جوش مسرت سے ان کے اوپر چڑھا جا رہا تھا، اور انکے کپڑے کیچڑ میں لت پت کیے دے رہا تھا، اس قبیل کی بہت سی مثالیں ہیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ حیوانات کو کچھ نہ کچھ وقت کی اٹکل ضرور ہوتی ہے، مذکورۂ بالا مثالوں میں ہنس کو مستقبل کی اٹکل تھی، اور کتے کو ماضی کا اندازہ تھا جس میں وہ اپنے پرانے آقا کی جگہ تلاش کر کے ماضی کے واقعات کا حافظہ کی مدد سے استحضار کر سکا،

زمان کی دوسری صنف زمانِ متصور ہے، یعنی وقت کا تصور محض جس میں احساس کا شائبہ نہیں ہوتا، جس طرح دیگر محسوسات سے تجربہ کر کے ایک تصور بنایا جاتا ہے، مثلاً دیوانِ حافظ، دیوانِ میر، دیوانِ آتش سے دیوانِ محض کا تصور جو کوئی مخصوص دیوان نہیں، لیکن سب کا کلی تصور ہے، اور سب مخصوص و محسوس دیوانوں پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح محسوس زمان کی مثالوں سے ایک مجرد تصور زمان ذہن اخذ کر لیتا ہے، جو مکان کی طرح تین ابعاد ثلاثہ رکھتا ہے، یعنی حال، ماضی، مستقبل،

زمان کی تیسری صنف مابعد الطبیعیاتی زمان ہے، جو محسوس زمان سے زیادہ حقیقی اور قائم بالذات ہے، زمان کا یہ جوہر یا عین، اپنا ایک حقیقی وجود رکھتا ہے، جو ایک طویل بحث چاہتا ہے، لیکن کسی مابعد الطبیعیاتی بحث سے قبل ایک نظر اسی راہ کے سائنسی انکشافات پر ڈال لینا نہایت مفید بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ زمان کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو پیش کرنے سے قبل ضروری ہے کہ سائنس کی تحقیقات کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے،

شروع شروع میں ترکیب فطرت کا نظریہ یہ تھا کہ موجودات ذرات سے مرکب ہیں، اور یہ ذرات ان موجودات کے اجزاے لا یتجزیٰ ہیں، ہر ذرہ ناقابلِ نفوذ ہے، اور اس لیے کوئی

ذرہ اس مکان میں نہیں بس سکتا، جہاں دوسرے ذرہ کی بود و باش ہو، ہر ذرہ ہر سمت حرکت کرسکتا ہے، چنانچہ ان کے خطوط حرکات ایک دوسرے کو منقطع اور ذرات اپنے ہر سفر کے بعد ایک ہی وقت میں اپنے اپنے مقام پر آجاتے ہیں لیکن جب وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں، تو اس ٹکر سے ان کے حرکات کی سمت بدل جاتی ہے، اس نظریہ کے مطابق ہر ذرہ میں قوتِ حرکی محض تسلیم کی گئی ہے، جس کی بنا پر وہ ایک خطِ مستقیم میں ایک مقررہ رفتار پر حرکت کرتا یا کسی مقررہ مقام پر قائم رہتا ہے، سترہویں صدی عیسوی کی طبعیات کا ماحصل یہی تھا، جو درصل قدیم یونانی نظریہ ذریت ہی کی ایک جدید شکل تھی، یہی نظریہ دو صدیاں اور ماہرین سائنس کی فکر پر حاوی رہا، چنانچہ حرکتِ ذرات کا تصور نیوٹن کے وقت تک سائنس کا محورِ خیال رہا، نیوٹن کی فکر رسا نے ہر ذرہ کو کششِ ثقل بخشی، چنانچہ حرکت کی تشریح کے لیے ایک چھوڑ دو یا تین رائیں ہو گئیں، ایک تو وہی پرانا خیال، یعنی یہ کہ ہر ذرہ میں حرکت کی قوت ودیعت ہے، اور ان کا تصادم ہوتا ہے، دوسرے نیوٹن کی کششِ ثقل،

نیوٹن کے نزدیک مکان ایک خلاء محض تھا جس کو آگے چل کر سائنس نے ایتھر سے بھرا، ایتھر ایک ایسا مادہ تھا، جو ناقابلِ تقسیم تھا، نامزاحم تھا، لطیف تھا، بسیط تھا، لچکدار تھا، اور اپنے مقام پر مستحکم بھی، غرضکہ وہ ان صفات سے اس وجہ سے متصف تھا کہ ذرات کی لہر دن کو بے کم وکاست اپنی فضا میں آگے بڑھاتا چلا جائے، یا پھر یوں کہیے کہ ایتھر کو فرض ہی اسلیے کیا گیا تھا، کہ یہ ناگزیر فریضہ انجام دے، ظاہر ہے ایک ایسا مجموعۂ اضداد زیادہ عرصہ نہیں چل سکتا تھا، اور زمانۂ حال کے محققین سائنس کو اسے خیرباد کہنا پڑا۔

جان ڈالٹن کے کیمیائی اکتشافات نے پرانے نظریۂ ذریت میں ایک پیچیدگی اور پیدا کی، وہ یہ کہ ہر عنصر کے ذرات جدا جدا طبعی خصوصیات رکھتے ہیں، لیکن یہ فرق کیفی نہیں بلکہ کمی ہے،

چنانچہ ڈارٹن کے نظریہ کے مطابق ذرات اپنی مقدار اور وزن کے لحاظ سے مختلف تھے لیکن طبیعیات کی نظر میں ہر ذرہ مادہ کی اکائی اور آخری جز و کی حیثیت سے یکسان اور مساوی الوزن تھا، چنانچہ پچاس برس کا پرانا تصادم جو کثیف مادہ اور لطیف ایتھر میں پیدا ہوا تھا، وہ طبیعیات کے مادہ اور کیمیا کے مادہ میں از سر نو رونما ہو گیا،

حتیٰ کہ برقیہ (الکٹران) کے اکتشاف نے طبیعیات اور کیمیا میں صلح کرائی، مشہور عالم ماہرِ طبیعیات بوہر کے اکتشاف کے مطابق ہر ذرہ چند منفی و مثبت پر مشتمل ہے، ہر ذرہ کا نواۃ یا مرکز مثبت برقیوں (پروٹوں) سے بنا ہوتا ہے، جس کے چاروں طرف منفی برقیوں کا حلقہ ہوتا ہے، ہر کیمیائی عنصر میں مثبت و منفی برقیوں کی تعداد مختلف ہوتی ہے منفی برقیے اپنے نواۃ کے چاروں طرف گردش کرتے رہتے ہیں، بعض عناصر میں ان کی گردش کی رفتار روشنی کی رفتار کے برابر ہوتی ہے، جدید طبعی تحقیقات کے مطابق ہر ذرہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے، جس کا نواۃ یا مرکز آفتاب اور منفی برقیات دیگر اجرام فلکی کے قائم مقام ہیں، ہر ذرہ کی کیفیت ایک برقیہ کے حذف و اضافہ سے تبدیل ہو جاتی ہے، الغرض اب ہمارا جزء لایتجزیٰ ذرہ نہیں، بلکہ برقیہ یا الکٹران ہے،

چنانچہ ہر ذرہ کی خصوصیت برقیہ کی نوعیت پر مبنی ہے، نہ اس کے وزن پر اور یہ نوعیت قطعاً حرکی ہے، ہر برقیہ کا ایک مخصوص انداز رقص ہے، علیٰ ہذا اب ہائیڈروجن کی نوعیت برقیوں کی تعداد و ترتیب سے نہیں، بلکہ ان کے مخصوص انداز رقص سے متعین تصور کی جاتی ہے،

ہر برقیہ اپنی آخری تحلیل میں حرکت کے سوا کچھ نہیں، چنانچہ کائنات کا ہر ذرہ ایک حرکت بنجانے کے بعد زمان ہی کا ایک عمل ہو گیا، اور مادہ کے خصوصیات اور اخلاق و حیات کے خصوصیات کا فرق مٹ جاتا ہے، جس طرح اخلاقیات میں ہر انسان اپنے عمل سے اور حیاتیات میں ہر عضویہ (آرگینزم)

اپنے فعل سے جانا پہچانا جاتا ہے، اسی طرح اب طبیعیات میں مادہ کے ہر عنصر کی شناخت اسکے عمل اور فعل ہی سے کی جاتی ہے، کلاسکل طبعیات کی شدید غلطی یہ تھی کہ اس نے حرکت کو مادہ سے جدا کر دیا تھا،

جدید نظریہ کے مطابق مادہ سر تا سر ایک عمل یا حرکت ہے، اور اس لحاظ سے زندہ اور مردہ مادہ میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ الگزنڈر کے نزدیک زمان حرکت کا ہیولیٰ ہے اور مکان زمان کا جسم ہے، وہائٹ ہڈ کی نظر میں کل کائنات ایک عظیم الشان عضویہ ہے،

ان امور پر آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت کا اور اضافہ کر لیجیے، جس کے لحاظ سے حرکت ایک اضافی شے ہے، اور زمان و مکان مل کر ابعاد ثلاثہ میں ایک چوتھے بعد کا اضافہ کرتے ہیں، چنانچہ عمرو کا حال، زید کا مستقبل اور بکر کا ماضی ہو سکتا ہے، قدیم طبعیات کی نظر میں زمان و مکان لا انتہا تھے لیکن جدید طبعیات کی نظر میں حرکات متعین واقعات کی صورت میں اپنی تشکیل کرتے ہیں یا ایک حرکت دوسری حرکت کو بالکل کاٹ دیتی ہے، اور اس کی کوئی قدر و قیمت اور اس کا کوئی وجود نہیں رہتا، چنانچہ زمان و مکان محدود و متعین ہیں، اور نظریۂ اضافیت کے رو سے ان کی نا متناہیت کی اگر کوئی شکل ہے تو وہ یہ ہے کہ مادہ کے سفر کی راہیں تمام کائنات ہیں بجائے مستقیم ہونے کے منحنی ہیں، چنانچہ ہر خط گھوم کر پھر اپنے ابتدائی نقطہ پر واپس آجاتا ہے، اس لحاظ سے اسے لا متناہی کہہ لیجئے، اگرچہ حقیقت میں وہ محدود ہے، اس لیے کہ وہ ایک متعین مفہوم رکھتا ہے، لیوکریش نے سوال کیا تھا کہ اگر عالم محدود ہے، تو بتایئے کہ اس کے کنارہ پر پہنچ کر اگر میں نیزہ پھینکوں تو کہاں جائے گا؟ اس سوال کا جواب کائنات کے خطوط منحنی سے جو حرکت کی مقررہ راہیں ہیں تشفی بخش مل جاتا ہے،

چونکہ تمام عالم یکسر حرکت و عمل تسلیم کر لیا گیا ہے، اس لیے اب سربرآوردہ محققین سائنس

مثلاً اڈنگٹن اور جینس کا خیال ہے کہ وہ کسی محرک و عامل کا محتاج بھی ہے، چنانچہ موجودہ سائنس مادیت کے مرکز سے ہٹ کر اب اس راہ پر آرہی ہے جس کے راہبر افلاطون، ارسطاطالیس گیلیلیو، نیوٹن، کانٹ اور ہیگل تھے،

ہاکس

میری یادداشت یہاں تک قلم بند ہو چکی تھی کہ ۴ ہر جنوری ۱۹۵۱ء کے ہندوستان میں گلوب کے حوالہ سے ایک خبر نظر سے گذری کہ مسٹر جارج ڈی لاوار نے جو آکسفورڈ شائر کے ایک ممتاز انجینیر ہیں، ایک ایسی مشین ایجاد کی ہے، جو ماضی کے واقعات کی تصویر کھینچ سکتی ہے، چنانچہ ایک علمی انجمن میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ حکومت کے امتناعی قوانین کی پابندیوں کی وجہ سے وہ اس آلہ کا مظاہرہ تو پیش نہیں کر سکتے، لیکن اس کے نتائج بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ انھوں نے اپنی شادی کی جس کو بیس سال ہو گئے ہیں، تصویر کھینچی ہے، اور ایک مفقود الخبر شخص کا اس کی تصویر پر اس آلہ سے عمل کر کے پتہ چلایا ہے، انھوں نے بتایا کہ یہ آلہ اس نظریہ کے اصول کی بنا پر بنایا گیا ہے کہ ہر خیال، ہر عمل اور ہر واقعہ فضا میں کچھ ایسی مخصوص لہریں چھوڑ جاتا ہے، جن کو دوسری لہروں سے ممتاز و جدا کیا جا سکتا ہے اور یہ لہریں فضا میں ہمیشہ قائم رہتی ہیں، چنانچہ آلہ کو اس واقعہ، خیال یا عمل کے زمان و مکان پر لگا دینے کے بعد اس کے اندر مطلوبہ لہریں اسی طرح آنے لگتی ہیں، جیسے ٹیلی وژن ریڈیو سٹ میں،

طبعیات کی ان جدید تحقیقات کے ساتھ ایک نظر حیاتیات کی جدید تحقیقات پر بھی ڈال لیجئے، یہ نظریہ تو عرصہ سے مسلم تھا کہ کچھ مظاہر تو ایسے ہوتے ہیں، جن کے اسباب کا ہم استقرا سے سراغ لگا سکتے ہیں، لیکن کچھ مظاہر ایسے ہوتے ہیں، جن کے اسباب کا استقرا سے پتہ نہیں چلتا، مثلاً نمک، سوڈیم، اور کلورین کی ترکیب سے بنتا ہے، لیکن اس کے ذائقہ اور اسکی

بلوریں شکل کو ان دونوں اجزاء سے دور کا بھی لگاؤ نہیں معلوم ہوتا، یہ دونوں خاصے یعنی ذائقہ اور شکل بالکل نئے پیدا ہو جاتے ہیں، دوران ارتقاء میں یہ فجائی عمل ہمیشہ کارفرما رہتا ہے، چنانچہ مارگن نے اس موضوع پر اپنی کتاب کا نام ہی ارتقاءے فجائی (امرجنٹ ایوولیوشن) رکھا ہے، ارتقاء میں بارہا ایسے مقامات آتے ہیں، جب اجزائے ترکیبی ایک نئی ترتیب و تنظیم اختیار کر کے بالکل نئی شے پیدا کرتے ہیں، جیسے مردہ مادہ سے حیات کا پیدا ہو جانا، کائنات گویا ایک ایسا بلند مینار ہے جو متعدد منزلوں میں منقسم ہے، بقول مارگن اس مینار کی پہلی منزل ذرات کا اجتماع ہے جس کو ہم ذریت کہہ سکتے ہیں، پانی نام ہے، آکسیجن کے ایک ذرہ اور ہائڈروجن کے دو ذروں کی کیمیائی ترکیب کا، اس منزل کے اوپر دوسری منزل وہ ہے جہاں ذرات باہمدگر مل کر سالمات بناتے ہیں، چنانچہ اس تنظیم کو ہم سالمیت کہہ سکتے ہیں، اس کے اوپر تیسری منزل ہے، یا تیسری تنظیم ہے جو ذرات و سالمات کے نت نئے علائق سے ترتیب پا کر بلور کی شکل میں رونما ہوتی ہے، جسے ہم بلوریت کہہ سکتے ہیں، اس کے اوپر جسم نامی کی منزل ہے، جس کا مابہ الامتیاز حیات ہے، سب کے اوپر ترتیب و تنظیم کی ایک بالکل انوکھی شکل نمودار ہوتی ہے، جس کو نفس کہتے ہیں، ہر نئے طبقہ کا ظہور مارگن کے خیال کے مطابق کسی مخفی قوت کی کرشمہ سازی ہے، اب اس کا نام خواہ قوت رکھ لیجئے، یا نفس یا خدا (ارتقاءے فجائی ص ۳۵، ۳۶)

تاریخ فلسفہ شاہد ہے کہ ہر عہد میں سائنس کے اکتشافات کا نقطۂ آخر، مابعد الطبیعیاتی فکر کا نقطۂ آغاز ہوتا ہے، اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے، سوال یہ ہے کہ موجودہ سائنسی تحقیقات کا وہ کونسا اخیر نقطہ ہے، جہاں سے ہمیں آئندہ مابعد الطبیعیات کا خط کھینچنا ہے، جو سائنس کی تمام تحقیقات کے لیے جو مشاہدہ پر مبنی ہیں، عقلی بنیاد کا کام دے سکتا ہے،

سائنس کے سارے اکتشافات کا حاصل ہم نے ابھی دیکھا کہ حرکت ہے، جو اپنی آخری تحلیل میں تواتر، تغیر اور عدم تقلیب ہے، چلتی ہوئی ٹرین اور ساکن ٹرین میں کیا فرق ہے؟ چلتی ہوئی ٹرین پٹری پر متواتر اپنا مقام بدلتی ہوئی آگے بڑھتی ہے، یعنی اس کی حرکت میں تواتر، تغیر اور عدم تقلیب ہے، اسی تواتر، تغیر اور عدم تقلیب کے مجموعہ کا نام زمان ہے، چنانچہ حرکت دوسرے لفظ میں زمان ہے، اور اس لیے اکثر فلاسفہ مثلاً سموئیل الگزنڈر (مصنف مکان، زمان اور الوہیت) حرکت کو زمان ہی کہتے ہیں، اور جن کی نظر میں حقیقی زمان کا مرتبہ ماورائی و مابعد الطبیعیاتی ہے، وہ حرکت کو "زمان معروضی" کہتے ہیں۔

اس تقدیر پر ساری کائنات کا ہیولیٰ زمان ہی ہوا، اور اس لحاظ سے جب ہم کائنات یعنی معروضی زمان پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جملہ ارتقائے حیات اپنے سامنے کوئی نہ کوئی مقصد رکھتی ہے، جس میں یہ حرکت تحویل و تحلیل ہو کر پھر آگے بڑھتی ہے، اور پھر آگے کے مقصد میں متشکل ہو کر اور آگے بڑھتی بڑھتی، اور مختلف منازل طے کرتی کرتی موجودہ منزلِ ارتقا تک پہنچتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معروضی زمان صرف ایک جہت رکھتا ہے، یعنی مستقبل یا اسی منظر کو دوسرے رخ سے دیکھا جائے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ مقاصد جن کا مستقر مستقبل ہے کشش کی ایسی لہریں الیکٹران کی جانب پھینک رہی ہیں کہ جس کے اثر سے کشاں کشاں یہ اسی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں، چنانچہ اصل لہر مستقبل کی جانب جانے والے الیکٹران کی نہ ہوئی، بلکہ مستقبل کی جانب سے الیکٹران کی سمت آنے والی لہر ہوئی، اس لیے زمان کی رفتار حال سے مستقبل کی جانب نہیں، بلکہ حقیقۃً مستقبل سے حال کی جانب آنے والی ہوئی، چنانچہ بعض حکماء کا یہی عقیدہ ہے کہ زمان کی رفتار مستقبل سے حال کی جانب ہے نہ کہ ماضی سے حال میں ہوتی ہوئی مستقبل کی جانب مثلاً مقناطیس کی کشش لہریں لوہے کے ٹکڑوں کی حرکت پر مقدم ہیں اور لوہے کے ٹکڑوں کا

مقناطیس کیجانب کھنچ کر حرکت کرنا اصل حرکت یعنی جذب مقناطیس کی معروضی وظاہری شکل ہی اصل حرکت جذب ہے انجذاب ثانوی مظہر ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے لیکن ہم اسی کو حقیقی مظہر سمجھ لیتے ہیں،

لیکن حرکت کائنات جسے سائنس نے ثابت کیا اور جسے مابعدالطبیعیاتی زبان میں ہم نے بھی معروضی زمان کہا" اپنی گذران" کی پیمایش کے لیے ایک اور زمان کا محتاج ہے، اس کو ہم موضوعی زمان کہیں گے، اور چونکہ موضوعی زمان معروضی ومتحرک زمان کا پیمانہ ہے، اس لیے موضوعی زمان کو غیر متحرک اور قائم تسلیم کرنا ہوگا، اگرچہ جہاں تک محسوس ہونے کا تعلق ہے، ہمیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ گویا موضوعی زمان گذر رہا ہے، چنانچہ اکثر فلاسفہ نے تواتر ادراکات وتصورات کی بنا پر نفسی یا موضوعی زمان ہی کو رواں تصور کیا ہے لیکن اس کی ایک بدیہی مثال یہ ہے کہ جب آپ ٹرین میں بیٹھے ہوتے ہیں، جو اپنی پٹری پر رکی ہوئی ہے اور دوسری ٹرین کو دیکھتے ہیں جو حرکت میں ہے، آپ کو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ آپ کی ٹرین جارہی ہے، اور دوسری ٹرین جو فی الواقع حرکت میں ہے، رکی ہوئی ہے، اصل واقعہ کی تصدیق آپ دوسری کھڑکی سے پلیٹ فارم کو دیکھکر کرتے ہیں اور پھر صحیح رائے قائم کرتے ہیں کہ در اصل آپ کی ٹرین قائم اور دوسری ٹرین متحرک ہے،

بہر طور اگر معروضی زمان متحرک ہے جیسا کہ مسلم ہے تو اس کی پیمائش کے لیے دوسرا زمان کلاک کے ڈائل کی طرح ساکن ہونا ضروری ہے، جو متحرک سوئیوں کو بتاتا رہتا ہے کہ اب وہ کس ہندسہ پر پہنچیں، اور چونکہ غایات کائنات کو مختلف مقناطیسی مرکزوں کی حیثیت سے قائم تصور کرنا چاہیے، اس لیے ان کا مقام معروضی زمان کے اندر نہیں ہوسکتا، جو مسلسل متحرک ہے، یا حرکت ہی حرکت ہے، بلکہ ان کی مثال گھڑی کے ڈائل کے ہندسوں کی طرح موضوعی زمان ہی میں ہوسکتی ہے، جن کو ہماری فکر جو اپنی ماہیت میں خود موضوعی زمان ہی ہے، احاطہ کرسکتی ہے یعنی غایات عالم جو معروضی زمان سے روپوش ہیں، موضوعی زمان کے سامنے

بے نقاب ہو جاتے ہیں، بلکہ ایک لحاظ سے موضوعی زمان کے اجزائے ترکیبی ہیں، اس لیے کہ موضوعی زمان کے تمام قائم لمحات ان ہی غایاتِ ثابتہ سے مرکب ہیں،

انسان چونکہ جسم و نفس سے مرکب ہے اس لیے اس میں دونوں زمان معروضی و موضوعی زمان کارفرما ہیں، دماغ کے ارتعاشات، معروضی زمان کی حرکت ہیں، جن کی پیمایش کا آلہ نفس معروضی ہے، چنانچہ معروضی نفس کے اعمال تمامتر زمان معروضی کے ظرف میں ہیں، لیکن یہ اعمال کسی مفہوم، کسی معنی، کسی مقصد کی جانب اشارہ کرتے ہیں، ان معانی، مفاہیم اور مقاصد کا ظرف زمان حقیقی یا موضوعی ہے، معروضی نفس، نفسیات کا موضوعِ بحث ہیں، اور موضوعی نفس یا عقل محض فلسفہ کا،

ان موضوعی زمان میں انسان کا پورا مستقبل مضمر ہے، اور اس کا کامل شعور ناممکنات سے نہیں، بشرطیکہ موضوعی زمان کو معروضی زمان کی میکانکی پیمایش سے فرصت ملے، اور ابعادِ ثلاثہ یعنی عرض طول حجم اور معروضی زمان کی الجھنوں سے سانس لینے کا موقع ملے، جیسا کہ بعض اوقات عالم خواب میں ہوتا ہے، جی ڈبلو ڈن نے تجربات زماں میں اسی نظریہ پر سیر حاصل بحث کی ہے، اور کثیر التعداد خوابوں کی تحلیل کرکے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ خواب میں دو جزو شامل ہوتے ہیں، ایک ماضی کا عکس اور دوسرے مستقبل کا پرتو، چنانچہ انھوں نے بہت سے خوابوں کی مثال دی ہے جن میں مستقبل کے واقعات کی جھلک آتی تھی، اور پھر وہ واقعات پیش آئے، اسی کے ساتھ ڈن کا نظریہ دیگر ماہرین نفسیات کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ انسان سوئے اور خواب نہ دیکھے، ہوتا یہ ہے کہ خواب کے نقوش بہت جلد محو ہو جاتے ہیں، چنانچہ خواب یاد کرنے کی تدبیر ڈن نے یہ بتائی ہے کہ انسان بیدار ہو کر یہ سوال نہ کرے کہ میں کیا خواب دیکھ رہا تھا، بلکہ یہ سوچے کہ میں ابھی ابھی کیا خیال کر رہا تھا، جہاں ایک کڑی یاد آئی پھر سارا

خواب از خود یاد آتا جائے گا۔ دورانِ تجربہ تکیہ کے نیچے ہمیشہ کاغذ اور پنسل رکھنا چاہیے، اس لیے کہ سو جانے کے بعد یاد آیا ہوا خواب پھر فراموش ہو جائے گا، اور پھر اسے یاد کرنے کا کوئی امکان باقی نہ رہے گا، آنکھ کھلتے ہی خواب کو یاد کرکے کاغذ پر ٹانک لینا چاہیے، معروضی زمان کے شیشہ پر موضوعی زمان کا فوکس ہمیشہ حال کے نقطہ ہی پر رہتا ہے، چنانچہ ماضی کی یاد بھی حال ہی میں واقع ہوتی ہے۔ اور مستقبل کی جھلکیاں بھی حال ہی میں نظر آتی ہیں،

معروضی زمان کا لمحہ جب تک متحرک نہ ہو اپنی ماہیت میں اقلیدس کے نقطۂ نظر سے مختلف نہیں، چنانچہ اگر آپ کسی چلتے پھرتے آدمی کا کسی تیز لینس والے کمرہ سے فوٹو کھینچیں تو تصویر کچھ اس طرح آئے گی کہ پیر آگے بڑھا ہوا، اس کے ساتھ ایک ہاتھ بھی آگے بڑھا ہوا، داہنے پیر کی ایڑی اٹھی ہوئی اور بائیں پیر کا پنجہ اٹھا ہوا، تیز لینس کے کیمرے بندوق سے نکلتی گولی تک کا فوٹو لے لیتے ہیں، جن کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ ہماری نظر گولی کو نہیں دیکھ سکتی لیکن وہ فوٹو کی گرفت میں آجاتی ہے، جس طرح متحرک اشیا کو متحرک فوٹو اپنے ظرف میں ساکن دکھاتا ہے، اسی طرح موضوعی زمان کے معروضی زمان کی ساری حقیقت کی تعبیر سکون اور قیام کے نقطوں ہی میں کر دے سکتا ہے،

الگزنڈر مکان کو زمان کا جسم تصور کرتا ہے، زمان روح ہے اور مکان جسم، لمحہ اور نقطہ قیام و سکون کی حالت میں واحد ہیں، لیکن نقطہ کو حرکت دیجئے تو خط کی تخلیق ہو جاتی ہے، خط کو حرکت دیجئے تو سطح کی تخلیق ہوتی ہے، اور سطح کو حرکت دیجئے تو مکعب بن جاتا ہے، چنانچہ ابعادِ ثلاثہ زمان ہی کے حرکات کی پیداوار ہیں، اور اس لیے مکان زمان کا مخلوق ہے،

مقولات (Categories) جس پر ارسطا طالیس، کانٹ ہیگل اور دیگر فلاسفہ نے مختلف نقاط نظر سے بحث کی ہے، مکان کی طرح معروضی زمان ہی کی مخلوقات ہیں، ابعاد ثلاثہ

کی تخلیق کے ساتھ، زمان، کمیت اور اس کے تحتانی مقولات: وحدت، کثرت، اور کلیت کی بھی تخلیق کرتا ہے، علیٰ ہذا مختلف غایات کے حصول پر معروضی زمان کے حرکات کے نقشوں میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ کیفیت کے مقولات اثبات، نفی، تحدید کی تشکیل کرتے ہیں' اسی طرح معروضی زمان کے تواتر و تغیر اور اس کی اس فطری رفتار سے جو ہمیشہ غایات کیجانب رہتی ہے، علیت، معلولیت، تعامل، عرضیت اور جوہریت کے مقولات رونما ہوتے ہیں، چھٹا مقولہ (کانٹ کے نظامِ فلسفہ کے مطابق) یعنی جہت (موڈالٹی) کے ماتحت جو مقولات متعین ہوتے ہیں، یعنی امکان و محالیت، وجود و عدم، وجوب و اتفاقیت، یہ تمام مقولات بھی مختلف غایات کے حصول و عدم حصول سے مرتب و معین ہو جاتے ہیں، چنانچہ ان تمام مقولات کی حیثیت معروضی ہے، نہ کہ موضوعی، فلاسفۂ قدیم کا یہ عام دستور رہا ہے کہ جو شے ادراک سے باہر ہو اسے نفسی اور غیر معروضی قرار دیدیتے ہیں، حالانکہ جو شے فکر سے حاصل ہو کر ادراک میں شامل ہو کر اس کا اتمام کرے وہ کچھ کم معروضی نہیں، چنانچہ ہمارے ادراکات میں تصورات کا بیشتر حصہ شامل رہتا ہے، مثلاً مخاطب کی پشت آپ کے سامنے نہیں لیکن تصورِ مخاطب بہ گے۔ ادراک میں اس کا بھی اضافہ کرتا ہے، اور اگرچہ وہ براہ راست محلِ ادراک نہیں ہے، بلکہ موضوعِ تصور ہے، مخاطب کے ادراک سے خارج نہیں کیجا سکتی، اور نہ اس کو غیر معروضی کہا جا سکتا ہے، اس لحاظ سے تمام مقولات غیر تجربی نہیں، بلکہ تجربی ہیں، سرخ رنگ کا سبز رنگ سے امتیاز شعاعوں کے مخصوص و مختلف ارتعاش پر مبنی ہے، اور یہ حرکات اپنی آخری تحلیل میں چاہے وہ عرضی صفت جسے عرف عام میں ہم رنگ کہتے ہوں، نہ رکھتی ہوں، لیکن رنگ کو ہم ارتعاش سے جدا نہیں کہہ سکتے، اور سائنس کی زبان میں اسی کا نام رنگ ہے، مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے تحت رنگ و بو، ارتعاش، لہر یا حرکت ہونے کی حیثیت سے زمان ہی ہے، جو مظاہر عالم

(Phenomenon) کے میدان میں ایک حرکت اور سلسلۂ علت ومعلول کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جو اس کی معروضی حیثیت ہے، اور ذات شے (Noumenon) کے میدان میں اقدار، غایات، معانی، تعینات اور مقدرات کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، (یا تعبیر کیا جاتا ہے) اور یہ موضوعی زمان کا میدان ہے،

موضوعی زمان کا حال جو فی نفسہٖ قائم ہے لیکن معروضی زمان کی حرکت کی وجہ سے متحرک نظر آتا ہے، ویسا ہی ہے، جیسے نفسیات میں توجہ کے مرکز کا جو محسوسات کے تغیرات کے ساتھ بدلتا معلوم ہوتا ہے، ورنہ اپنی ماہیت میں اس سے زیادہ نہیں کہ ارادہ نے شعور کو سمیٹ کر توجہ کی شکل میں ایک جگہ قائم کر دیا ہے (اور ہمارے ارادہ کی آزادی کی یہ سب سے پہلی جھلک ہے) موضوعی زمان کا ہیولیٰ تمامتر ارادہ ہے، افکار، تصورات، اقدار اور غایات اسی ارادہ کے مخلوقات ہیں، ان میں ردوبدل اور ترتیب وتنظیم تمامتر اسی کے ماتحت ہے، انسان اپنے جسم کی وجہ سے جس قدر معروضی زمان میں مجبور ہے، اسی قدر موضوعی زمان کے میدان میں قادر وآزاد ہے، اور توجہ کے مرکز کی پہنائی جس قدر زیادہ ہوتی جائے گی اتنا ہی اس کے احاطۂ نظر میں مستقبل وماضی کا زیادہ حصہ آتا جائے گا، نفس انسانی میں جہاں اور ملکات وقویٰ ہیں وہاں ایک ملکہ یا قوت تاریخیت[1] (Historicity) بھی ہے جس کو ماہرین نفسیات نے بالکل نظرانداز کیا ہے، اسی تاریخیت کی ترقی پر زمان کے ناقص وکامل تصور کا دارومدار ہے، تاریخی قوت انسان میں دیگر قویٰ کے مقابلہ میں دیر میں پیدا ہوتی ہے، چنانچہ ذہنی پیمایش کے ماہرین نے تاریخ اور وقت کے امتحانات ۸، ۹ سال کی عمر سے شروع کیے ہیں، علیٰ ہذا قوموں کی نفسی ترقی کا اندازہ بھی اسی تاریخی احساس سے کیا جاتا ہے، جن قوموں میں تاریخی احساس پہلے بیدار

---

[1] زمانہ حال کے فلاسفہ میں ولیم ڈلتھی (W. Dilthey) نے خاص طور پر اعتنا کیا ہے،

ہوتا ہے، وہ ان قوموں سے افضل ہوتی ہیں، جن میں تاریخی احساس یا تاریخیت بیدا نہ ہوئی ہو یا بعد کو رونما ہوئی ہو،

حاصل کلام

دفتر تأمل کے مہمات بحث کا تجزیہ حسب ذیل ہے، اس تجزیہ میں ہر امر کی اہمیت اعشاریہ میں دکھائی گئی ہے، مثلاً اصل امر اگر (۱) نمبر پر ہے تو (۱،۱) کا نمبر قریب کا تعلق اور (۱،۰۱) کا نمبر نسبتہً تعلق بعید ظاہر کرتا ہے،

۱- کائنات کا جوہر اصلی غایت ہے، جو مظہریاتی تحلیل کے بعد ہم کو حاصل ہوتا ہے،

۱،۱- ہم اپنے نفسی اعمال میں مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہر عمل کی کوئی نہ کوئی غایت ہے،

۱،۱۱- خواہشات اور ارادوں کے مقاصد تو علانیہ ظاہر ہیں،

۱،۱۲- تصورات کے بھی مقاصد ہوتے ہیں جو ان کے معانی ہیں،

۱،۱۲۱- تصدیقات میں بھی کسی مفہوم سے مراد ہوتی ہے،

۱،۱۲۲- استدلالات بھی مخصوص معانی پیش نظر رکھتے ہیں جو ان کی غایت ہے،

۱،۱۲۳- نتائج بھی اسی طرح کسی مقصد پر دلالت کرتے ہیں، نتیجہ اپنی نوعیت میں تصدیق، (۱،۱۲۱) کی مثال ہے،

۱،۲- معروضی عالم میں بھی نفسی یا موضوعی عالم کی طرح غایت کارفرما ہے،

۱،۲۱- ارتقاء کا جوہر اصلی تمامتر غایت ہے،

۱،۲۲- چنانچہ موالید ثلاثہ میں غایت دائر و سائر ہے،

۱،۲۳- موجودہ سائنس کی تحقیقات کی بنا پر کائنات کا جزو لایتجزیٰ الیکٹران ہے،

جو اپنی ماہیت میں حرکت ہے،

۱۳۲۱/۱ - ہر برقی حرکت اپنے سامنے ایک غایت رکھتی ہے،

۲ - معروضی زمان بھی اپنی ماہیت میں حرکت ہے۔ اس لیے اصلِ کائنات زمان کہا جا سکتا ہے،

۱/۲ - متحرک شے کی پیمایش کا آلہ غیر متحرک ہونا چاہیے،

۲/۱۲ - معروضی زمان جو متحرک ہے۔ دوسرے متحرک زمان سے نہیں ناپا جا سکتا، ورنہ آخر الذکر کے ناپنے کے لیے ایک اور پیمانہ زمان درکار ہوگا، اور اس طرح "زمانوں" کا لامتناہی سلسلہ لازم آتا ہے،

۲/۱۲۱ - اس لیے معروضی زمان کا ناپ ایک موضوعی ساکن و قائم زمان ہے،

۲/۲۱۱ - اس موضوعی زمان میں غایت اور دیگر پیمانہ جات حیات کے خطوط اپنی اپنی جگہ پر قائم اور ثابت ہیں،

۳ - موضوعی زمان کا تصور ہمیں مشیت سے روشناس کراتا ہے،

۱/۳ - ایک لحاظ سے موضوعی زمان مشیت ہی کا دوسرا نام ہے،

دفتر دوم

مشیّت

فلسفۂ آل کے زینہ سے رفتہ رفتہ ہم ایک ایسے بامِ بحث پر پہنچ گئے ہیں جس کی رفعت ہر قیاس و تخمین سے بالا اور جس کا ہر منظر تعبیر کے ماوراء ہے، عالم آل عالم ممکنات تھا، یہ عالم مشیت ہے، جہاں کی ہر شے اختیار سے باہر اور جہاں کا ہر منظر فہم انسانی کے لیے ایک معمہ ہے، یہاں پہنچکر عالم محسوسات کے ساتھی ایک ایک کرکے ہمارا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں، کیا زبان، کیا ادراک، کیا عقل، اگر کوئی ہمدم ہے تو عجز و بیکسی، محرم راز ہیں تو بیچارگی و حیرانی، یہاں کا نطق، خاموشی، اور یہاں کی منطق تسلیم و رضا ہے، اسی مقام پر پہنچکر فلسفہ کے ہاتھ سے قلم چھوٹ جاتا ہے، جیسا کہ آج کل مشہور جرمن فلسفی مارٹن ہائڈیگر کا حال ہے، جو اپنے مشہور عالم نظام خیال "وجودیت" (Existentialism) پر "وجود اور زمان" کے عنوان سے کچھ فصلیں لکھ کر قلم بدنداں ہے، خاموشی از ثنائے تو حد ثنائے تست، شاید یہی وہ مقام ہے جہاں فرشتوں کو بھی مجال پرواز نہیں،

فروغِ تجلی بسوزد پرم

پھر لطف یہ کہ عالم ماوراء ہم سے دور نہیں، زمین کے نیچے یا آسمان کے اوپر آباد نہیں،

بلکہ اسی دنیا میں ہمارے شہ رگ سے قریب تر بلکہ خود ہمارے اندر موجود ہے۔ اسی مقالہ کے مقدمہ میں عالم معروضی، عالم موضوعی اور عالم ماورائی کے باہمی ارتباط کی شکل سے ظاہر ہوا ہوگا، کہ کس طرح یہ تینوں عالم بعض مقامات پر ایک دوسرے سے پیوست ہیں، کچھ حصہ عالم معروضی اور کچھ حصہ عالم ماوراء کے ایسے دکھائے گئے ہیں، جہانتک فکر انسانی کی رسائی نہیں ہوئی ہے، اسی کے ساتھ کچھ خلاف ہمارے شعور کے ایسے بھی ہیں جہاں عالم معروضی اور عالم ماوراء کا انطباق نہیں، مگر ان تمام نقائصِ علم کے باوجود ایک رقبۂ علم ایسا بھی ہے جہاں تینوں عالموں کا انطباق ہے، قارئین کرام میں سے اکثر حضرات نے جغرافیہ کے نقشوں کا وہ سٹ دیکھا ہو جس کو ترکیبی (Synthetic) سٹ کہتے ہیں، اس سٹ میں ایک تو بنیادی نقشہ ہوتا ہے، جو موٹی موٹی سیاہ لکیروں میں حدود اربعہ اور خاص خاص جغرافیائی حصص کے تقسیم کا خاکہ پیش کرتا ہے، باقی نقشہ باریک مومی کاغذ پر رنگین بنے ہوتے ہیں، جن میں کوئی نقشہ پیداوار کا ہوتا ہے، کوئی آبادی کا، کوئی طبعی، کوئی ملکی، کوئی اقتصادی، ان نقشوں کو حسب ضرورت علٰحدہ علٰحدہ یا کئی نقشوں کو یکجا بنیادی نقشہ پر رکھ دینے سے ایک اجماعی جغرافیائی نقشہ ہمارے پیش نظر ہو جاتا ہے، جو ان نقشوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے، ہر نقشہ کا جداگانہ ادراک ایک یکجائی ادراک میں تحلیل ہو جاتا ہے، بنیادی خاکہ نے حدود قائم کیے، طبعی نقشہ نے دریا پہاڑ دکھائے پیداوار کے نقشہ نے پیداوار ظاہر کیے، لیکن اسی کے ساتھ طبعی نقشہ نے زرعی پیداوار اور معدنی پیداوار کے مقامات کی طبعی تشریح کر دی، اقتصادی نقشہ اس پر رکھدیا، تو خاص خاص مقامات کی مخصوص صنعتیں اور کاروبار آئینہ ہو گئے،

یہ ترکیبی نقشہ ہمارے امتزاجِ علم کی ایک نہایت موٹی اور بھدی مثال ہے، اس سے

کروروں گنے لطیف تر انداز پر ہمارے ذہن میں علم کی ترکیب و ترتیب، تہذیب و تدوین ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ارتقائی حیثیت سے انسان کی اصل بندر ہو، لیکن موجودہ انسان انسان ہے بندر نہیں، فلسفہ کے ڈارون، بارکلے کا یہ دعویٰ مسلم کہ تصوراتِ کلیہ کی اصل محسوسات ہیں لیکن اس وقت ریاضی کا مبتدی بھی یہ تسلیم نہ کرے گا کہ ریاضی کے تصوراتِ مجردہ محسوسات ہیں، تصور کی ماہیت، اس کے معنی و مفہوم اور مراد سے متعین ہوتی ہے، نہ کہ اس کا ارتقا پہلے درجہ یعنی احساس محض سے۔

بلاشبہہ ماورائی یا ماورائی عمل ذہنی، جہاں تک کہ وہ ہمارا عمل ذہنی ہے، جملہ کیفیات ذہنی جو بہ قید مکان و زمان ہمارے اوپر طاری ہوتی ہیں، معروضی ہیں، لیکن ان کا مفہوم ان قیدوں سے آزاد ہے، حقائق سب کے لیے اور دائماً حقائق ہی ہیں اور اسی کو ہم "ماورائی" حیثیت سے تعبیر کرتے ہیں، یہ گویا نقشوں کا بنیادی خاکہ ہے، چنانچہ ہمارے فکر کی یہی دو حیثیتیں ہیں، ایک معروضی اور دوسری ماورائی جس وقت عمل کا موضوع ایسے تصورات یا مفاہیم عامہ ہیں جن میں معروضات سے بالکل قطع نظر کر لیا گیا ہے، عقل کا عمل ماورائی کہا جاتا ہے، یہی عقلی عمل یا فکر، ریاضی اور فلسفہ کے اعلیٰ تصورات اور ان کے باہمی علایق کی تفتیش میں کارفرما ہوتی ہے، چنانچہ سرزمین تأمل پر سفر ختم ہو جانے کے بعد یہی فکر ہم کو مشیت کی اقلیم میں لے جاتی ہے، کس طرح اور کیوں کر؟

مشیت ایک اعلیٰ ماورائی تصور ہے، اس لیے اس کی تعبیر میں زبان کی معذوری ظاہری ہے، جو کچھ ان سطور میں پیش کیا جا رہا ہے وہ تمام تر ان مظہریاتی مشاہدات پر مشتمل ہے جو ہمارا ذہن اس تصور پر ردعمل کے طور پر پیش کرتا ہے، مظہریاتی بیان حقیقی مشیت کی صرف جھلکیاں پیش کر سکتا ہے، جن کا عکس ہم اپنے تجربہ میں دیکھتے ہیں، ان جھلکیوں کے ساتھ ہم

وہ باہمی تعلقات اور ان تعلقات کے اصول یا قوانین کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں، جو بیانیہ تصورات (descriptive concepts)[1] کی شکل میں ہمارے سامنے پیش کرتی ہے، اس سے زیادہ جو کچھ فی الواقع ہے یا ہو منظہریاتی دائرہ بحث سے خارج ہے،

مشیت کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم محسوس کرتے ہیں کہ کسی برتر قوت کے ارادہ نے ہمارے ارادوں کو مسترد کر دیا، اگر یہ اعلیٰ اور ادنیٰ ارادہ متفق ہیں تو ان دونوں میں تصادم نہیں ہوتا، علیٰ ہذا ہمیں کسی اعلیٰ مرضی کا احساس بھی نہیں ہوتا، اس امر سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں مشیت کے ظہور کے لیے سلبی پس منظر کی ضرورت ہے، ایجابی کیفیت شعور میں مشیت کا تصور ابتداءً نہیں ابھرتا، دوسرا امر مشیت کے منظہر میں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ مشیت بھی ہمارے آل کی طرح اپنی ماہیت میں غائی ہے، آل ہماری غایت تھا مشیت کسی قوت غیر کی غایت ہے، آل مشیت کے مقابلہ میں مغلوب اور مشیت غالب ہے، اور اسی غلبۂ مشیت سے آل کے مفہوم کی تحدید وتعین ہوتی ہے، یعنی یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ آل کل ممکنات پر حاوی ہے، چنانچہ آل اور مشیت، اگر دونوں کا جوہر اصل غایت ہے لیکن آل اپنی ماہیت میں مغلوب اور مشیت اپنی ماہیت میں غالب ہے، لیکن اس حقیقت کا مشاہدہ آل و مشیت کے تصادم پر مشروط ہے، چنانچہ شعور کے اس سب سے پہلے منظر کو سمجھنے کے لیے تین بیانیہ تصورات سے کام لیا جاتا ہے (۱) تصادم آل و مشیت (۲) غلبۂ مشیت، (۳) شکست آل یا بہ عبارت مختصر تصادم، غلبہ اور شکست، آخر الذکر شکست، چونکہ غلبہ میں مفہوم ہے، لہذا دوسری شکل صرف دو تصوروں پر مشتمل تصور کی جا سکتی ہے: تصادم اور غلبہ

[1] ریاضی کے تصورات کلیہ کے مقابلہ میں منظہریاتی تحلیل سے جو تصورات رونما ہوتے ہیں، ان ہی تصورات بیانیہ (descriptive concepts) کہتے ہیں۔

اور بالآخر کمزور اور قوی کے درمیان تصادم میں چونکہ قوی کا غلبہ مفہوم ہے، لہٰذا ایش رو تصور جس کے ہاتھ میں عنان بحث رہنا چاہیے وہ صرف تصادم رہ جاتا ہے،

مشیت کی اصطلاح جیسا کہ اس مقالہ کے مقدمہ میں اشارہ کیا جا چکا ہے، مذہب میں رائج ہے لیکن تصور مشیت کا ارتقا آئے دن کا تجربہ ہے، ایک ماتحت کو اس کا قریبی افسر معطل کر دیتا ہے لیکن اس قریبی افسر کا یہ حکم اپنی مرضی سے نہیں بلکہ اپنے سررشتہ کے افسر اعلیٰ کے حکم کی تعمیل میں ہے، لیکن سررشتہ کا افسر اعلیٰ بھی معطل شدہ ماتحت سے ناخوش نہیں بلکہ اس کو وزیر سررشتہ کا حکم ملتا ہے، جس کی تعمیل وہ کرتا ہے، وزیر سررشتہ نے ریاست کے چیف منسٹر کے حکم کی تعمیل کی تھی، مگر چیف منسٹر کو یہ حکم ملک کے وزیر اعلیٰ سے ملا تھا، چنانچہ اس سلسلہ میں آزاد مرضی وزیر اعلیٰ کی تھی، باقی سب درمیانی کڑیاں تعمیلی اور آلہ کار تھیں، وزیر اعلیٰ کی مرضی کی تشکیل، فرض کیجئے ملک کے تمدن کلچر، مراسم اور روایات کی بنا پر ہوئی ہے، جن کے مرکب کو ہیگل "عوامی روح" (Volksgeist) کہتا ہے، الغرض وزیر اعلیٰ اپنی مقام پر عوامی روح کا منشا پورا کرتا ہے، اس عوامی روح میں مذہب، فلسفہ، آرٹ اور ادب سب محلول ہوتے ہیں، جن کا شعور ہمیں عوامی روح کی مظہریاتی تحلیل سے حاصل ہو سکتا ہے، ان ہی تصورات میں ایک مشیت بھی ہے، جو اپنے مذہبی مفہوم میں ایک قادر مطلق ہستی کی قدرت کاملہ ہے، جس کے تصور کا پہلا زینہ آل پسندی دوسرا زینہ دوسروں کی مرضی، تیسرا زینہ عوامی روح اور چوتھا زینہ مشیت ایزدی ہے، اور یہ سب بالنوعیت میں غایاتی ہیں، مرضی اور مشیت کے مفہوم میں فرق یہ ہے کہ انسان غایت کو مرضی اور خدا کی غایت کو مشیت کہتے ہیں،

اس مظہریاتی نقطہ نظر سے مشیت ہمارے شعور میں ایک "از خود دیا ہوا" تصور ہے

(جس کے لیے ہم آیندہ مباحث میں "از خود موجود" (self-given) کی اصطلاح استعمال کریں گے)۔ "از خود موجودگی" بداہت کا دوسرا نام ہے، مابعد الطبیعیات اور مذہب (مذہب اپنی نوعیت میں مابعد الطبیعیات ہی ہے) کے مباحث سے قطع نظر، مشیت کا تصور ایک "از خود موجود" اور بدیہی تصور ہے، جو اپنی ماہیت میں ایک آخری اور اعلیٰ قوت کا منشا ہے، ہماری زبان اس آخری قوت کی تعبیر جاہے جس نام سے کرے اور ہماری عقل اس کی تحدید جاہے جس مقام پر کرے، مشیت کا مظہریاتی مفہوم بس ایک اعلیٰ اور ارفع قوت کے ارادہ پر مشتمل ہے، بلاشبہہ اگر کسی کے نزدیک عوامی روح سب سے اعلیٰ عدالت مرافعہ ہے تو اسی کے منشا کا نام مشیت ہوگا، علیٰ ہذا فطرت کے اٹل اقتضاآت کو بھی مشیت کہا جاسکتا ہے،

مبدءِ مشیت کے سوال کا دروازہ ابھی کھلا رکھیے، آئیے پہلے مشیت کے گرد وپیش دیگر مناظر کی مظہریاتی سیر کرلیں،

ایک بچہ بیمار ہوتا ہے، والدین علاج اور تیمارداری میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتے ہیں، لیکن بچہ کی حالت دن بہ دن خراب ہوتی جاتی ہے، حتیٰ کہ غشی کی حالت طاری ہوجاتی ہے جس میں وہ نماز پڑھتا ہے، والدین مایوس ہوجاتے ہیں، لیکن امید کا رشتہ ابھی ٹوٹا نہیں ہے، مذہبی والدین دعائیں مانگتے ہیں، منتیں مانتے ہیں، لیکن کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی، یہاں تک کہ بچہ مرجاتا ہے

ایسے حادثوں کے بعد جو کلمہ ہماری زبان پر جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے "مشیت ایزدی یہی تھی"۔

دورانِ تیمارداری میں والدین کے ذہن پر امید وبیم کی کیفیت کا تسلط تھا، کبھی امید کی جھلک نظر آتی تھی اور کبھی پھر مایوسی کی تاریکی چھا جاتی تھی، اس کیفیت میں حالات کا

جائزہ اور تنقید خارج از بحث ہے لیکن مریض کی موت کے بعد سکون مگر ایک دردبھرے سکون کی کیفیت رونما ہوتی ہے، اب ڈاکٹروں کے معالجہ کی تنقید کی جاتی ہے، ٹائیفائڈ میں عمل نہ دینا چاہیے تھا، اپنی تیمارداری کی کوتاہیاں بھی ایک ایک کر کے سامنے آتی اور ملامت کرتی ہیں، بیمار بچے کو ضد کرنے پر جھڑکنا نہ چاہیے تھا، یہ ملال بسا اوقات تمام عمر کے لیے دل کا ناسور بن جاتا ہے، ہائے! کیا معلوم تھا کہ وہ خدا کو پیارا ہو جائیگا، اس کے ننھے سے دل پر جھڑکی سے کیا گزری ہوگی! اب اس کی تلافی کیسے ہو! یہ بھی ہونہار بات تھی! یہ بھی مشیت تھی!

مذکورہ بالا مثال کے مظہریاتی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشیت کا لفظ ہماری زبان پر اس وقت جاری ہوا جب ہماری ساری مساعی نامشکور ونامساعد ثابت ہوگئیں اور ناکامی کا بھیانک چہرہ ہمارے سامنے آگیا،

"کرسکنے" کا "نہ کرسکنے" سے تصادم ہوا، "نہ کرسکنا" "کرسکنے" پر غالب آیا، مشیت نے اپنی پوری سلبی قوت میں کارفرما ہو کر ہماری ساری کوششیں "کالعدم" کردیں، یہ نامشکور، نامساعد، ناکامی کا "نا" کیسا ہے؟ "عدم" کیا ہے؟ کیا "نا" اور "عدم" کوئی شے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر اس سوال میں کہ عدم کیا ہے؟ یہ "ہے" کیسا ہے؟

مشیت اس مقام پر ہمیں ایک نئے تجربہ سے روشناس کراتی ہے، عالم موجودات میں ہمارا سابقہ تمامتر اسی "ہے" یا اس کی دیگر شکلوں "تھا" اور "ہوگا" سے تھا لیکن یہ عدم ایک انوکھی شے ہے، ایں! یہ ہم نے کیا کہا! "شے" اور "ہے"؟ یہ کیا بات ہے کہ عدم کے متعلق جب ہم فکر کرتے ہیں یا کوئی سوال کرتے ہیں تو ہر پھر کر "شے" اور "ہے" کیوں آجاتے ہیں، جبکہ عدم نہ کوئی "شے" ہے اور نہ "ہے" ہی ہے، کیا یہ ہماری زبان

کی معذوری ہے جس نے عالم موجودات کی گود میں پرورش پائی ہے، اور اس لیے اس کے رگ وریشہ میں "ہے" اور "شے" رچا اور بسا ہوا ہے؟ کیا عالم موجودات کی طرح کوئی عالم معدومات بھی "ہے"؟

مفہوم کا تعین عقل کا کام ہے، عدم کے باب میں زبان کی طرح عقل بھی لاچار معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ عقل کا موضوع فکر بھی کوئی نہ کوئی "وجود" ہوتا ہے، اس لیے عدم کے متعلق ہر فکر خلاف فطرت وعادت عقل معلوم ہوتی ہے لیکن کیا عقل عدم کے متعلق یہ سوال نہیں کرتی کہ عدم کیا شے ہے؟ اگر عقل یہ سوال کرتے کرتے "شے" اور "ہے" کا الحاق کر دیتی ہے تو سوال تو بے معنی ہو کر فنا ہو جاتا ہے، کیا ہم "نفی" سے کوئی ایسا منطقی تصور بنا سکتے ہیں جس کا اطلاق عدم پر ہو سکے؟ کیا عدم کا "وجود" محض سلب و نفی، تنقیص اور انکار کی وجہ سے ہے؟ یا عدم فی الواقع کوئی شے ہے، اور اس کے دم سے اس کے اعدام و تقدیم کے عمل سے، سلب و نفی تنقیص و انکار ظہور میں آتے ہیں، جیسے واقعی محسوسات سے احساس، اور خارجی مدرکات سے ادراک ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ کون مقدم ہے عدم یا منطقی حکم نفی؟ اگر عدم مقدم ہے اور کہنا چاہیے نفی کا دارومدار کسی "واقعی" عدم پر ہے تو بلاشبہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلب و نفی کی تاریکی میں ہمیں عدم ہی کا چہرہ نظر آتا ہے،

دل آشفتگان خالِ کنجِ دہن کے
سویدا میں سیرِ عدم دیکھتے ہیں

آیئے یہاں مظہریات اور وجودیت (Existentialism) کے ایک جدید فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کے خیالات پر جو اس نے عدم کے متعلق ظاہر کیے ہیں، ایک تلخیصی نظر ڈالیں، ہائیڈیگر ایڈمنٹ ہسرل کا شاگرد رشید ہے، جو ۱۹۳۸ء میں ہسرل کی وفات کے بعد فرائی برگ یونیورسٹی کی کرسی فلسفہ پر اس کا جانشین ہوا، اپنے عہدہ پر تقرر کے وقت

ہائڈیگر نے ایک خطبہ پڑھا تھا، جس کا عنوان ہے "مابعد الطبیعیات کیا ہے؟ (Was ist Metaphysih) یہ جلسہ علم و فضل کے ممتاز نمائندوں بالخصوص جرمنی کے اعلیٰ سائنسدانوں سے بھرا ہوا تھا، علما و فضلا کے ایک ایسے مجمع میں جس کا محور فکر "موجودات" ہو "عدم" کے وجود پر خطبہ، ایک ایسی لطیف تعریض و طنز ہے جس سے اہل ذوقِ سلیم ہی لطف اندوز ہو سکتے ہیں۔

"ہمارا علم کل کائنات کا بیک وقت احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن اس کے ساتھ کائنات کی ایک جزو کی حیثیت سے ہمارا وجود مسلم ہے، یہ روز کا تجربہ ہے کہ ہمیں کسی نہ کسی موجود سے سابقہ پڑتا ہے، جو ہماری طرح کل موجودات میں سے ایک موجود ہے۔ اگر ہم کسی موجود میں کھو نہ جائیں تو "کل" ایک تکلیف دہ احساس بن کر ہمارے شعور پر چھا جاتا ہے، ہم اکتانے سے لگتے ہیں، لیکن یہ اکتاہٹ ایک بسیط اکتاہٹ ہے جو واقعی اکتاہٹ کی مثالوں، مثلاً کسی کتاب سے اکتا جانے، کسی ڈرامے سے اکتانے یا کسی دوسری تفریح یا شغل سے اکتانے سے مختلف ہے، یہ عام اور بسیط اکتاہٹ کہرہ کی طرح موجودات کی گھاٹیوں پر منڈلاتی ہے، ہم کو گھیر لیتی ہے۔ اس عام اکتاہٹ کے زیر اثر ہم سب سے پہلے "کل" کا احساس کرتے ہیں۔

"یہ عام اور بسیط اکتاہٹ ہمارے نفس کی بنیادی کیفیات میں سے ہے، اسی کیفیت کے وساطت سے ہم کل سے دوچار ہوتے ہیں، اس کیفیت کے زیر اثر ہی ہمیں سب سے پہلے یہ خیال آتا ہے کہ وجود کی محض نفی کا نام عدم نہیں، بلکہ جس طرح اس بسیط اکتاہٹ کے پردہ سے "کل" نمودار ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ اسی طرح نفس کی کوئی اور کیفیت بھی ہو جس کی آنکھوں سے ہم عدم کو دیکھ سکیں۔

"عدم کی جھلک ہمیں کبھی کبھی اس کلیدی کیفیت میں ملتی ہے، جسے "ہم بیم" (Angst) کہتے ہیں، ہیم اور خوف ایک چیز نہیں، خوف کی اضافت "کا" کے ذریعہ کسی مخصوص شے کیجانب ہوتی ہے، اور خوف میں انسان کے ہوش و حواس جاتے رہتے ہیں، خوفناک شے سے بچنے کے لیے انسان دیگر اشیا، کو نظرانداز کر دیتا ہے، (اکثر ہم خوفزدہ ہو کر ایسا بے تحاشہ بھاگتے ہیں کہ کہیں کسی شے سے ٹھوکر کھا جاتے ہیں، کہیں ٹکرا جاتے ہیں) ہیم میں یہ بات نہیں ہوتی، اس کے ورد میں سکون اور اطمینان کی لہر ہے، ہیم اپنے سبب کا تعین نہیں کرتا، وہ ایک پھیلی ہوئی عام اور بسیط کیفیت ہے، ہیم کی حالت میں دیگر اشیا، غائب نہیں ہو جاتیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری گرفت سے نکلی جا رہی ہیں، کوئی سہارا نظر نہیں آتا، اسی کیفیت میں ایک شے رونما ہوتی ہے، جو ہمیں چاروں طرف سے گھیر لیتی ہے، اور ہم اپنے تئیں عدم کے آغوش میں پاتے ہیں، ہیم میں ہمارے قوی بالکل معطل ہو جاتے ہیں، کل موجودات کے ساتھ گویا ہم بھی بہ جاتے ہیں، ہیم کی کیفیت "میں" اور "تم" سے مخصوص نہیں، بلکہ وہ نفس انسانی کی ایک بسیط کیفیت ہے، ہیم ہمارے لبوں پر مہر سکوت لگا دیتی ہے، کیونکہ ہر شے سامنے سے فرار کرتی معلوم ہوتی ہے، اور عدم اپنے پورے جاہ و جلال کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ "ہے" کا لفظ (Ist - sagen) ہمارے لبوں سے چھن جاتا ہے، جب منظر صاف ہوتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم پر جس شے کا ہیم طاری تھا وہ عدم تھا،

"ہیم کی کلیدی کیفیت ہمیں عدم سے روشناس کراتی ہے، اور اس مقام پر ہم اس سوال کو (جواب تک بے معنی تھا) پوچھ سکتے ہیں کہ عدم کیا "ہے"؟

"ہیم میں موجودات معطل ہو جاتے ہیں، فنا نہیں ہوتے، اور عدم ایک باقاعدہ وجود

کی طرح رونما ہوتا ہے۔ ہیم نفی کا حکم لگانے سے بھی قاصر ہے، اس لیے کہ حکم نفی ایک قطعی قضیہ ہے، اور ہیم کی ماہیت قطعیت اور یقین سے مفقود ہے۔ حکم نفی ابعد کی بات ہے۔ ہیم "دم بخود سکون" ہے جس کا سرچشمہ عدم ہے۔ ہیم اپنی ماہیت میں جاذب نہیں، بلکہ دافعہ ہے، اس کے زیر اثر موجودات ہماری طرف کھنچنے کی جگہ ہم سے فرار کرنے لگتے ہیں، اور عدم ہم کو چاروں طرف سے گھیر لیتا ہے، جس سے ہمارا دم گھٹنے لگتا ہے۔ عدم کی عدمیت نہ تو موجودات کے انعدام کا نام ہے، اور نہ نفی اس کا مبدأ ہے۔ نفی کے لفظوں سے عدم کی تعبیر نہیں کی جا سکتی، عدم ایک حالت "تقدم" ہے

"یہ تقدم، موجودات کو ایک "غیر" کی حیثیت سے ظاہر کرتا ہے، جو اپنی نوعیت میں عدم سے مختلف ہیں، چنانچہ عدم کے تقاضوں سے وجود کی ہستی اجاگر ہوتی ہے۔ عدم وجود کی نقاب ہے۔

"ہیم کے عدم کی شفاف رات میں موجودات اپنی اصلی خال و خط میں ظاہر ہوتی ہیں، یعنی وہ "ہیں" اور عدم "نہیں"

"عدم کے سہارے ہمارا ذہن وجود کی جانب بڑھتا ہے، اور اس میں داخل ہو جاتا ہے، اور عدم میں داخل ہو کر ہمارا ذہن موجودات کے باہر پہنچ جاتا ہے۔ یہ باہر پہنچنا ذہن کا ماورائی عمل ہے۔ اگر ہمارا ذہن اپنی ماہیت میں ماورائی نہ ہوتا، یعنی وہ عدم کا احساس نہ کر سکتا، تو وہ موجودات کا بھی احساس نہ کر سکتا اور نہ خود اپنا۔ عدم ہی کے دم سے ذہن کو ذہنیت اور آزادی عمل حاصل ہے۔

"عدم نہ تو کوئی شے ہے اور نہ کوئی موجود جس کے متعلق "ہے" کہا جا سکے، اور نہ وہ مستقلاً ظہور پذیر ہوتا ہے۔ نہ وہ موجودات سے علیحدہ ہے بلکہ وہ موجودات کا ایک لاحقہ ہے عدم، وجود کی ماہیت میں داخل ہے۔

"ہم ہمیشہ موجودات میں کھوئے رہتے ہیں، اس لیے عدم کو نہیں دیکھتے، لیکن جب ہیم کی حالت میں موجودات خود بخود تحلیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں، عدم ہمارے سامنے بے نقاب ہو کر آجاتا ہے، عدم کا عمل تعدم مسلسل جاری رہتا ہے، خواہ ہمیں اس کا شعور ہو یا نہ ہو"

"نفی فکر انسانی کا جزو لاینفک ہے لیکن نفی سے عدم پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ نفی کسی وجود کو مستلزم نہیں، لیکن نفس نفی اس بات کی دلیل ہے کہ ہمیں کسی ایسی شے کی تلاش ہے جس کا نام عدم ہے،

"عدم ہمیں اس وقت نظر آتا ہے، جب وہ اپنے نہاں خانہ سے باہر برآمد ہو چکتا ہے، نفی سے عدم پیدا نہیں ہوتا، بلکہ حکم نفی، عدم کی بنا پر ہے، جو عدم کے تعدم کا بیان یا منطقی اظہار ہے،

"اگر اس تقدیر پر عقل اور منطق، عدم وجود کی قلمرو میں اپنے تخت حکمرانی سے معزول ہو جاتے ہیں، تو پھر سمجھ لیجئے کہ ان کی قسمت کا فیصلہ فلسفہ کی دنیا میں ہو گیا، واقعہ یہ ہے کہ حقیقی فکر اور شے ہے اور منطق اور حقیقی فکر کے گرداب میں منطق کی کشتی بہت جلد ڈوب جاتی ہے"

"منطقی نفی سے کہیں زیادہ واقعی اور موثر، اور بہت سی سلبی شکلیں ہیں، جو آئے دن ہمارے تجربہ میں آتی رہتی ہیں، مثلاً مخالفت، مزاحمت، ممانعت، نفرت، ترک موالات ان سب مظاہر میں عدم کارفرما ہے، اگرچہ اتنا نمایاں نہیں جتنا حالت ہیم میں، یہ وہ مثالیں ہیں جن سے ہم اپنی واقعی زندگی میں دوچار ہوتے ہیں، نہ کہ منطق کی خیالی دنیا میں،

"منطقی نفی کی برہانی صحت و قطعیت کے مقابلہ میں، مخالفت کی تلخی، نفرت کا تشدد، انکار کی تکلیف، ممانعت کی بے رحمی، اور ترک موالات و طلاق کی دلخراشی عدم کی نہایت شدید اور جاندار مثالیں ہیں، حالانکہ یہ اس کامل عدم کے مقابلہ میں جس کا دیدار حالت ہیم ہی میں

میسر ہو سکتا ہے، بہت ناقص اور کمزور مثالیں نہیں ہیم ہر نفس میں خوابیدہ ہے، ہر نفس اسی سے مرتعش ہوتا ہے، بزدلوں میں یہ ارتعاش کم ہوتا ہے، اور کم آمیز اور گوشہ نشینوں میں زیادہ کاروباری لوگوں کی "ہاں ہاں" اور "نہیں نہیں" میں گم ہو جاتا ہے، لیکن شجاعوں میں اس ارتعاش کی صلاحیت سب سے زیادہ ہوتی ہے، شجاع کو ہیم کی ضد اطمینان اور خوش باشی نہیں، اس لیے کہ شجاع کے ہیم کی نوعیت اس قبیل کے مقابلوں سے ارفع ہے، شجاع کا ہیم اندیشۂ تخلیق اور سکونِ خود اعتمادی کے ہم پلہ ہے،

"سائنس کا، ارتخمین وظن پر ہے منطق اور منطقیات (logistics) منجملہ اور راہوں کے فکر کی ایک راہ ہے منطق کے قواعد کے ماتحت جچی تلی فکر اور ہے اور عقیقی فکر اور حقیقی فکر کا جوہر اصلی موجودات کی ماہیت کا معائنہ ہے، یہ حقیقی فکر موجودات کی "خصائص شماری" کرنے کی جگہ ان کی ماہیت میں نفوذ کر جاتی ہے،

"یہ حقیقی فکر وجود کے سوال پر ایک آوازِ لبیک ہے، اس میں انسان اپنے تاریخی وجود کو ایک سادہ و سرمدی حقیقت کی تلاش میں تج دیتا ہے، حق کی تلاش محض عقل کا تقاضا نہیں، بلکہ وہ ایک تخلیقی حاجت ہے، جو علی وجہ الکمال ایثار کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے، یہ ایثار انسانی وجود کو تحقیق حق میں فنا کر دینے کا مرادف ہے، ایثار ایک مخفی احسان کریمانہ کا ظاہری ادائے شکر ہے جو انسان اس نعمت کے عطیہ کے لیے ادا کرتا ہے، جس کو حق نے انسانی وجود میں ودیعت کیا تھا، تاکہ وہ حق سے رشتہ قائم کرنے کی حالت میں اسکی نگہداری اپنے ذمہ لے،

"احکام حق پر گوش بر آواز رہتے ہوئے، حقیقی فکر، حقیقی لفظ کی تلاش کرتی ہے، جسکی مدد سے افشائے حق کیا جا سکے، تاریخی انسان کی زبان کا ماخذ جب یہ حقیقی لفظ ہوتا ہے

تب ہی اس میں کھرے سکہ کی سی کھنک ہوتی ہے۔ فکرِ حق، تلاشِ لفظِ صحیح بھی ہے، اور حق کی نگہ بانی، زبان کے صحیح استعمال کو مستلزم ہے۔ طویل سکوت اور ہوشمندانہ صفائیٔ خیال کے بعد مفکر اظہارِ خیال کرتا ہے۔ شاعر کا سرچشمہ بھی یہی سکوت ہے، لیکن دو مشابہ چیزیں اسی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں، جہاں تک ان کے درمیان کا فرق مشابہت کی اجازت دے۔ چنانچہ شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر دونوں طریقۂ اظہار کی تلاش کی حیثیت سے ایک ہیں، مگر اپنے فرقِ ماہیت کے لحاظ سے ان کے درمیان بہت فصل ہے۔ فلسفی حق کو بیان کرتا ہے، اور شاعر ایک پاک ہستی کی حمد و ثنا کرتا ہے۔"

مذکورۂ بالا اقتباس مظہریاتی تحلیل کا ایک بہترین نمونہ ہے، اس لیے کہ ہائڈیگر نے اپنے استاد ہسرل کی نگرانی میں براہ راست فلسفیانہ مشق و ریاضت کی بنا پر مظہریاتی طریق تحقیق میں ایسا کمال بہم پہنچایا تھا جو ہسرل کے دیگر شاگردوں کے مقابلہ میں اپنی باریک بینی اور ہمہ گیری میں آپ اپنی نظیر ہے۔

لیکن دوسری طرف ہائڈیگر اپنے فلسفۂ وجودیت کی تدوین میں ڈنمارک کے مشہورِ عالم مفکر کیرکاگارڈ (Kierkegaard) کا بھی رہینِ اثر ہے، کیرکاگارڈ کا محور فکر "بیم" ہے۔ وجودیت کا اصل اصول یہ ہے کہ انسان دنیا میں آزاد پیدا ہوا، اس کو اپنے متعلق قدم قدم پر خود فیصلہ کرنا ہے، یہ ایک ایسی سنگین ذمہ داری ہے، جو انسان کے دل میں بیم کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے، جو اپنی نوعیت میں خوف کے خلاف جس کا محرک مخصوص و معین ہوتا ہے، ایک مبہم اور بسیط کیفیت ہے۔

چنانچہ ماورائی دنیا میں داخل ہونے کے لیے جملہ حامیانِ وجودیت کا واحد دروازہ یہی بیم ہے۔ وہی راہ ہائڈیگر نے اختیار کی لیکن مسطورہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے

کہ اس راہ سے عدم جیسی پیش پا افتادہ شے کی تلاش میں کس قدر سرگردانی کرنا پڑتی ہے، جب کہ مشیت کی راہ سے ہمیں عدم پہلے ہی قدم پر مل جاتا ہے۔

ہماری زبان میں بھی دوسری زبانوں کی طرح "نا" اور "نہیں" کے علاوہ اور بہت سے الفاظ ہیں، جن سے عدم کا وجود مترشح ہوتا ہے، مثلاً ہماری زبان کا ایک محاورہ ہے کہ فلاں گھر پر "نیستی" چھا گئی یا فلاں شخص بڑا "نیستی کا مارا" ہے، گویا "نیستی" کوئی ایسی ایجابی اور واقعی شے ہے جس کی سلبی ماہیت کا اسی طرح اثبات کیا جاتا ہے جیسے دیگر موجودات کا۔

علیٰ ہذا، اکثر مذاہب کا یہ بنیادی عقیدہ ہے کہ موجودات کی ابتدا اور انتہا عدم ہے، موجودات کتم عدم سے ظاہر ہوئے، اور اسی میں غائب ہو جائیں گے۔ خالقِ مطلق نے وجود کو عدم سے پیدا کیا، اس لیے وجود کا ہیولیٰ عدم ہی ہے۔

فلسفہ کے ایام طفولیت ہی میں کون و فساد اور عدم و وجود کی حقیقت پر غور و خوض کا آغاز ہو گیا تھا، تالیس ملطی نے کل موجودات کا ہیولیٰ "پانی" قرار دیا تھا۔ اس کے شاگرد انکسامندر ملطی نے اس نظریہ کو مسترد کر دیا، اس لیے کہ اگر عناصر اربعہ آب و آتش، خاک و باد میں سے کوئی ایک عنصر مبدء موجودات ہوتا تو وہ عنصر غالب ہونے کی حیثیت سے دیگر عناصر کو فنا کر دیتا، تنہا اسی کا وجود باقی رہتا، اور پھر موالید ثلاثہ پیدا نہ ہو سکتے، لہٰذا اس تنازع کونی میں موجودات کا مبدء حقیقی ایک ایسی غیر جانب دار ہستی ہونا چاہیے جو "لا" محدود، "لا" فانی، "غیر" مخلوق، "غیر" مختتم اور "لا" زوال ہے۔[1]

کیا ایک ایسا تصور جس کی تعبیر "لا" اور "غیر" وغیرہ کے سابقہ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی، عدم کے علاوہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے؟

---

[1] تاریخ فلسفہ از ولہم ونڈل بنڈ، اشاعت چہاردہم ۱۹۴۷ء (جرمن ایڈیشن) ص ۲۹

انکسامندر کے نزدیک اس لامحدود شے کو موجودات کے اندر محدود کرنا اس کے ساتھ صریح ظلم ہے، جس کی تلافی ہر موجود فنا ہو کر اور پھر اسی غیر محدود شے میں واپس جا کر کرتا ہے۔

الحاصل فلسفے نے دنیا میں آ کر جس شے پر سب سے پہلے آنکھ کھولی وہ عدم ہی تھا۔ تالیس ملطی کی کوئی تصنیف نہیں، وہ یونان کا ماہر سیاست، ریاضی دان اور ایک بڑا انجومی مانا جاتا ہے۔ فلسفہ پر اس کے خیالات جو کچھ ہیں، ہمیں دوسرے حکماء کی تصنیفات میں حوالوں کی شکل میں ملتے ہیں۔ فلسفہ پر سب سے پہلی کتاب انکسامندر نے لکھی، جس کا نام "فطرت" ہے۔ چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فلسفہ کو باقاعدہ، مدون اور منظم شکل میں، دنیا کے سامنے انکسامندر ملطی ہی نے پیش کیا۔ "فطرت" تنہا فلسفہ کا مستند صحیفۂ اول ہے، اور اس کے موضوعِ بحث کا بنیادی تصور عدم ہے۔

زیرِ بحث نظریۂ عدم، زمانۂ حال کے اس نظامِ خیال سے بالکل مختلف ہے، جس کو عدمیت (Nihilism) کہتے ہیں، ہائڈیگر اور اس کے ہم خیال، حامیانِ عدمیت کے خلاف، عدم میں وجود کا جلوہ، اور ہر وجود پہ عدم کی چھاپ دیکھتے ہیں، غالب کی نکتہ رس نظر بھی اس حقیقت تک پہنچی تھی:

چاک "لا" اندر گریبانِ جہات افگندہ ایم
بے جہت بیروں خرام از پردۂ پندار ما

قدیم فلسفہ کی زبان میں وجود کی علتِ مادی عدم ہی ہے جس طرح کرسی اور میز کی علتِ مادی لکڑی، اور چاقو اور چھری کی علتِ مادی لوہا ہے۔ موجودات کی فنا پذیری اس امر کی دلیل ہے کہ ان کے اندر جوہرِ عدم کارفرما ہے۔ لہٰذا موت کا یہ تصور کہ وہ دفعۃً رشتۂ حیات کے منقطع ہو جانے کا نام ہے، شاید صحیح نہیں، بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیات کی طرح موت بھی ایک مسلسل عمل ہے، چنانچہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان پیدا ہوتے ہی مرنے بھی لگتا ہے۔

حیات کے ابتدائی عرصہ میں عمل حیات کا غلبہ ہوتا ہے، اور آخر میں عمل (Process) موت کا، جو بالآخر اس واقعہ پر ختم ہوتا ہے جسے عرف عام میں موت کہتے ہیں، مستقبل کا کوئی واقعہ موت سے زیادہ یقینی نہیں لیکن چونکہ موت کا وقتِ وقوع نامعلوم ہے، اس لیے موت نہایت مبہم بھی ہے، اور یہی ابہام تیقن موت پر حجاب اکبر بنجاتا ہے، مرض الموت کی شدت میں بھی انسان یہی خیال کرتا ہے کہ میں اچھا ہو جاؤں گا، میں ابھی نہ مروں گا،

موت ان مظاہر میں سے ایک مخصوص مظہر ہے جس کے سلسلہ میں مشیت کا لفظ اکثر و بیشتر ہماری زبان پر آتا ہے، گویا مشیت سے ہم کو موت ہی روشناس کراتی ہے، اور موت عدم کا ایک پیرایہ ہے، لیکن اوپر ہم کہہ چکے ہیں کہ مشیت عدم کی نقاب کشائی کرتی ہے، کیا ہماری بحث دائرہ میں حرکت کر رہی ہے کہ گھوم پھر کر ہم اسی مقام پر آگئے، جہاں سے چلے تھے، اگر اس تعلق کی ماہیت دو رخی ہے تو پھر یہ سوال ہے کہ مشیت کے عدم سے تعلق کی نوعیت کیا ہے، اور عدم کے مشیت سے تعلق کی کیا نوعیت ہے؟ آخر میں یہ کہ کیا ان دونوں علاقوں کا کوئی نقطۂ اتحاد ہے، جس کا تصور دونوں علاقوں کو جامع ہو، اور جس کی تعریف (مشیت، عدم) اور (عدم مشیت) کے علاقوں پر صادق آتی ہو۔

صورت حال یہ ہے کہ مذکورۂ بالا بحث میں مشیت و عدم اور عدم و مشیت کے درمیان علت و معلول کا علاقہ تصور کیا گیا ہے، ابتدا میں اس علاقہ کے اس پہلو پر زور دیا گیا ہے جو علت کے نقطۂ نظر سے علت کا معلول کے ساتھ ہے، جسے ہم وضاحتِ بحث کے لیے علاقۂ علی کہہ سکتے ہیں، اور آخر بحث میں اس علاقہ پر زور دیا گیا ہے جو معلول کے نقطۂ نظر سے معلول کا علت کے ساتھ ہوتا ہے، جسے ہم علاقۂ معلولی کہہ سکتے ہیں، علت کی جانب سے اس علاقہ کی

ماہیت علی اور معلول کی جانب سے معلولی ہے۔ اور چونکہ نسبت دیگر نسبتوں کی طرح اضافی ہے، اس لیے ہر علت اپنی معلول کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اس سے روشناس کراتی ہو، اسی طرح ہر معلول اپنی علت کی جانب اشارہ کرتا ہے، اور اس سے ہمیں روشناس کراتا ہے، ان دونوں روشناسیوں میں نوعیت عقلی کے اعتبار سے فرق ہے لیکن جنس مشترک "روشناسی" ہے اور ان دونوں مختلف الجہت علاقوں کا نقطۂ اتحاد مشیت کے عملِ تعدیم میں مضمر ہے، جس کے مظاہر خارجی کہیں تنسیخِ خواہشات، کہیں تردید مقاصد اور کہیں اعدام حیات (موت) کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں،

یہاں بحث مشیت کے اسی سلبی پہلو سے ہے، جو تصور عدم کی وساطت سے ہمیں چشم زدن میں عالم ماورا کے گنبد بے در میں پہنچا دیتا ہے، موجودات جن میں ہم سرتا پا غرق ہیں، کی شدید ترین ضد عدم سے زیادہ اور کون ہو سکتی ہے، عدم اپنی ماہیت میں علانیہ ماورائی تصور ہے، جس سے مشیت تحقق کی پہلی منزل ہی پر ہمارا تعارف کرا دیتی ہے، جس کی دستگیری سے ہم شروع ہی میں عالم ماورا میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ان تمام دشت نوردیوں سے بچ جاتے ہیں جن میں مبتلا کر دینا فلسفہ کے دیگر نظاموں کا ایک عام مشغلہ ہے، جہاں ماورا کا افقِ سراب آسا جس قدر ہم اس کی طرف بڑھتے ہیں، اسی قدر پیچھے ہٹتا جاتا ہے،

مشیت کی مظہریاتی تحلیل دوسرے قدم پر ہمیں جس شے سے روشناس کراتی ہے وہ جبر ہے، جبر کا احساس سب سے پہلے انسان کو اس وقت ہوتا ہے، جب "کرسکنے" کا تصادم "نہ کرسکنے" سے ہوتا ہے، جب ہم "کرسکنے" کے عالم میں محو ہوتے ہیں تو اس امر کا وہم وگمان بھی نہیں ہوتا کہ کہیں ہمارے قدم رکیں گے، لیکن یکایک "نہ کرسکنے" کی دیوار ہمارے سامنے آجاتی ہے اور ہمیں اب ہوش آتا ہے کہ "کرسکنے" کے عالم کے علاوہ کوئی اور عالم

"نہ کر سکنے" کا بھی ہے، جس کا مطلق العنان فرماں روا جبر ہے، اور جس سے ہمارا یہ پہلا تعارف ہے، اور ہر پہلے تعارف کی طرح، بہت سے ابہامات، سرسری خیالات اور غلط فہمیوں کا حامل ہے، اس لیے آئیے ذرا اس کو قریب سے دیکھیں اور ہو سکے تو مکبر شیشہ (Magnifying glass) بھی استعمال کریں۔

یہاں مسئلہ جبر و قدر کی فلسفیانہ موشگافیوں سے بحث نہیں، ہمیں صرف یہ دیکھنا اور دکھانا ہے کہ جبر اپنی مظہری نوعیت میں کیا ہے، جبر کن مظاہر میں رونما ہوتا ہے، اور جبر کا جوہر اصلی (Wesen) یا (essence) کیا ہے؟

سب سے پہلے ایک آقا اور غلام کی مثال لیجئے۔ غلام کی زندگی کا بیشتر رقبہ جبر سے پر ہے، اس کا وہ رقبۂ حیات جسے اختیار کہہ سکیں بہت تنگ کہنا چاہیے، برائے نام ہے، بعض حالتوں میں تو یہ اختیار ایک نقطۂ موہوم سے زائد نہیں، اس لیے جبر کے مطالعہ اور مشاہدہ کے لیے غلامانہ زندگی کی سرزمین نہایت زرخیز اور سیر حاصل معلوم ہوتی ہے، اور امید ہے کہ یہاں ہم جبر کے جوہر اصلی کو اس کے صحیح خط و خال میں دیکھ سکتے ہیں،

غلامانہ زندگی کے مظاہر کا مشاہدہ جب ہم غور سے کرتے ہیں تو ہمیں جبر کے دو پہلو نظر آتے ہیں، ایک مجبور کے زاویۂ نظر سے اور دوسرا جابر کے زاویۂ نظر سے، جب ہم ان مظاہر پر مجبور کے مقام سے نظر کرتے ہیں تو جبر جبر نظر آتا ہے، لیکن جب ہم اپنی جہت نظر تبدیل کرکے جابر کے گوشۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو یہ جبر اختیار نظر آنے لگتا ہے، جو غلام کا جبر تھا، وہ آقا کا اختیار ہے، اور چونکہ جبر اپنے فاعل یعنی جابر کی ذات سے قوت سے فعل میں آتا ہے، اس لیے جبر کا جوہر اصلی قدر ہی معلوم ہوتا ہے،

(ل) مذکورۂ بالا مثال کا دائرہ تو انفرادی ہونے کی حیثیت سے تنگ تھا، آئیے اقلاطیہ

کی تقلید میں ایک وسیع پیمانہ پر جبر کا نقشہ کھینچا جائے تاکہ اس کے خال وخط اور زیادہ اجاگر نظر آنے لگیں،

استبدادی اور آمری حکومتوں سے قطع نظر کسی عوامی حکومت کو لیجئے، جسے جمہوری حکومت یا ڈیماکریسی کہتے ہوں، ایسی حکومت کی جب ہم نظریاتی تحلیل کرتے ہیں تو افراد کے لیے قدم قدم پر قانون کی پابندیاں اور رسم ورواج کی بندشیں نظر آتی ہیں، چنانچہ بعض ماہرین سیاست کا تو یہ خیال ہے کہ انسانی آزادی ریڈیم کی طرح آج کل کی دنیا کی ایک نہایت کمیاب اور نادر جنس ہے، مہاتما گاندھی نے اس مسئلہ کو عدم تشدد کے نظریہ سے حل کرنا چاہا تھا، بلاشبہہ اگر سوسائٹی کا ہر فرد عدم تشدد پر عامل ہوتا جاتا ہے تو حکومت کی دست اندازی کا دائرہ بہت چھوٹا ہو سکتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عوامی حکومت کو بھی کبھی کبھی اور کہیں کہیں عین ستیہ گرہ کے خلاف کارروائی کرنا پڑتی ہے، مگر عوام کی یہ تمام مجبوریاں حکومت کے اختیارات ہیں، لہذا "پبلک جبر" کا اصلی جوہر قدرہی معلوم ہوتا ہے، جو ایک جمہوری حکومت کی نوعیت میں مضمر ہے، جمہوری حکومت کس کو کہتے ہیں، حکومت کی کابینہ کو پارلیمان کے ممبروں نے بنایا، اور پارلیمان کے ممبران کو عوام نے چنا، چنانچہ ہر قانون، ہر جبر اپنی آخری تحلیل میں خود پبلک کا عائد کیا ہوا ہوا، جسے پبلک نے خود اپنے اوپر عائد کیا، لہذا یہ جبر اپنی ماہیت میں جابرانہ جبر نہیں، بلکہ اختیاری جبر ہوا، جو بہ ہمہ وجوہ قدرہی ہے، یہی تصور ڈیماکریسی کی جان ہے، اور آمریت وشاہنشاہیت کے درمیان مابہ الامتیاز ہے، الغرض عوامی حکومت کے جبر کو جب ہم نظریاتی خوردبین سے دیکھتے ہیں تو ہم کو جبر قدرہی معلوم ہوتا ہے،

اس کو مشیت کی بوالعجبی کہیے یا کیا کہ وہ جن مظاہر سے ہمیں روشناس کراتی ہے، ان کا

باطن ان کا ظاہر کی عند ہوتا ہے، عدم اپنی منطقیاتی تحلیل کے بعد اچھا خاصہ وجود ثابت ہوا اور یہاں جبر اپنی ماہیت میں قدر کے سارے ساز و سامان کے ساتھ نمودار ہو رہا ہے،

اصل میں جبر و قدر کا مسئلہ، سلسلۂ علّی (Causal series) اور سلسلۂ غائی (finalistic series) میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے الجھ گیا ہے، اس لیے آیئے پہلے اسی راہ کو ہموار کریں،

سلسلۂ علّی بلا شبہ جبر کی جیتی جاگتی تصویر پیش کرتا ہے، اس کی ہر کڑی اپنی پہلی کڑی سے جکڑی ہوئی ہے، چنانچہ اس سلسلہ کا ہر حلقہ اپنے مقام پر بندھا ٹکا ہے، علت اپنے معلول کو یعنی مقدم اپنے موخر کو متعین کرتا ہے، یہاں ہر موخر اپنے مقدم سے مجبور رہے، یہ سلسلہ اپنی رفتار میں زمان معروف کی ترتیب زمانی کی پیروی کرتا ہے،

سلسلۂ غائی کا معاملہ برعکس ہے، یہ سلسلہ غایات اور وسائل سے مرکب ہوتا ہے، زمان معروف کے ظرف میں جب ہم ایک غایت اور وسیلہ کو دیکھتے ہیں تو غایت موخر اور وسیلہ مقدم نظر آتا ہے، چنانچہ سلسلۂ علّی کے برعکس، سلسلۂ غائی کا ہر موخر اپنے مقدم کا تعین کرتا ہے، یعنی یہ سلسلہ زمان معروف کی ترتیب زمانی کے خلاف چلتا ہے، (جیسا کہ دفتر اول میں ماہیت زمان کی بحث میں توضیح کی جا چکی ہے) سلسلہ غائی مستقبل سے حال کی جانب "الٹا" چلتا ہے، چنانچہ سلسلہ علی کی نوعیت رفتار اگر "حال بہ جانب مستقبل" ہے، تو سلسلہ غائی کی نوعیتِ رفتار "مستقبل بہ جانب حال" ہے، سلسلۂ غائی کی ہر غایت جسکا مستقر مستقبل ہے، اپنی ہر مقدم کڑی کی تشکیل کرتی ہے، سلسلۂ علّی کی کڑیاں علل و معلولات اور سلسلہ غائی کی کڑیاں غایات اور وسائل پر مشتمل ہیں،

سلسلۂ غائی اپنی نوعیت میں موضوعی (Subjective) ہے، یعنی موضوع یا

نفس اس غایت کا تصور کرتا ہے، جو مستقبل میں پایۂ تکمیل کو پہنچے گی، لیکن تحصیلِ غایت کا عمل معروضی (objective) ہے، وہ تمام تر سلسلۂ علی کے عنوان پر چلتا ہے، سلسلۂ غائی کا ہر وسیلہ علت کی شکل اختیار کرتا ہے، اور اسی طرح یہ سلسلہ اخیر غایت تک پہنچتا ہے، اس بنا پر سلسلۂ غائی اپنے معروضی نتیجہ کے لیے سلسلۂ علی کا محتاج ہے، جبکہ موضوعی نتائج یعنی استقراء غایات میں بالکل آزاد ہے۔

سلسلۂ علی کی پہلی کڑی کو علت العلل کہتے ہیں، درمیانی کڑیاں اپنے مقدم کڑی کی نسبت سے معلول اور موخر کڑی کی نسبت سے علت ہیں، یعنی ہر کڑی علت بھی ہے اور معلول بھی، اس سلسلہ کی آخری کڑی کو معلول المعلولات کہہ سکتے ہیں، یعنی جس طرح علت العلل کو علت اولی یا علتِ تامہ تصور کرنا چاہیے، اسی طرح معلول المعلولات، معلول آخری جو اپنی جگہ کسی کی علت نہیں بنتا،

سلسلۂ غائی کی پہلی کڑی غایت الغایات ہے، درمیانی کڑیاں اپنے موخر و مقدم کڑیوں کی نسبت سے وسیلہ اور غایت کا دوہرا کام انجام دیتی ہیں، اس سلسلہ کی سب سے آخری کڑی وسیلۃ الوسائل ہے، غایت الغایات کو غایت تامہ یا غایت اولی بھی کہتے ہیں، یعنی وہ ایک ایسی غایت ہے جو کسی دوسرے کا وسیلہ نہیں بنتی، اس کے مقام میں وسیلۃ الوسائل وہ وسیلۂ آخر ہے جو کسی دوسرے وسیلہ کی غایت نہیں ہوتا، یہ سلسلہ غایت الغایات سے شروع ہو کر وسیلۃ الوسائل پر ختم ہو جاتا ہے، غایت الغایات اور وسیلۃ الوسائل کا فعل (function) اکہرا ہے، یعنی اول الذکر محض غایت اور آخر الذکر محض وسیلہ ہے، جبکہ درمیانی کڑیاں غایت اور وسیلہ کا دوہرا فعل انجام دیتی ہیں، یعنی ایک حیثیت سے غایت اور دوسری حیثیت سے وسیلہ ہیں،

تعینِ فہم اور وضاحت کے لیے یہاں سلسلۂ غائی کے تین جداگانہ جہات کا ظاہر کر دینا ضروری ہے، ورنہ ان دونوں سلسلوں کی مظہریاتی تحلیل تشنۂ تشریح رہ جائے گی۔

سلسلۂ غائی کی سب سے پہلی جہت غایت الغایات کا ظرفِ مستقبل میں استقرار ہے۔ یہ ایک موضوعی عمل ہے، جس کے ذریعہ موضوع زمانِ معروف کی زمانی ترتیب پر جست کر کے غایت الغایات تک پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ یہ عمل سلسلۂ زمانی کے قیود سے آزاد ہے اور اس لحاظ سے سلسلۂ علّی کا بھی پابند نہیں جو اپنی ماہیت میں زمانی ہے، اور جو ہر قدم پر جبر کا مظہر پیش کرتا ہے،

سلسلۂ غائی کی دوسری جہت غایت الغایات کی تحصیل کے لیے وسائل کا تعین و تجویز کرنا ہے، جن کا سلسلہ غایت الغایات کے مقرون وسیلہ سے لے کر آخری وسیلہ یعنی وسیلۃ الوسائل تک پھیلا ہوا ہے، یہ آخری وسیلہ ظرفِ حال میں واقع ہوتا ہے،

اس سلسلہ کی تیسری جہت غایت الغایات کو قوت سے فعل میں لانا یعنی اسے عملی جامہ پہنانا ہے۔ اس عمل میں سلسلۂ غائی، سلسلۂ علّی میں منتقل ہو جاتا ہے، چنانچہ سلسلۂ غائی کی آخری کڑی یعنی وسیلۃ الوسائل سلسلۂ علّی کی پہلی کڑی بنجاتی ہے، اور غایت الغایات جو سلسلہ غائی کی پہلی کڑی تھی، وہ سلسلۂ علّی کی آخری کڑی بن جاتا ہے،

سلسلۂ غائی اور سلسلۂ علّی کے باریک تعلق کو سہولتِ فہم کے لیے ہم ایک ایسے دائرہ کی شکل میں ظاہر کر سکتے ہیں جس کا نصف محیط غایت الغایات کے نقطہ سے لیکر وسیلۃ الوسائل کے نقطہ تک پھیلا ہوا ہے، غایت الغایات ظرفِ مستقبل میں واقع ہے اور وسیلۃ الوسائل ظرفِ حال میں (موضوع کے اندر) دوسرا نصف محیط علّت العلل کے نقطہ سے شروع ہو کر، معلول المعلولات کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے، موضوع محیط میں

ایک ایسا نقطہ ہے، جہاں سلسلۂ غائی کی اخیر کڑی وسیلۃ الوسائل، سلسلۂ علی کی پہلی کڑی علت العلل بنجاتی ہے، علیٰ ہذا سلسلۂ غائی کا نقطۂ غایت الغایات (غایت) سلسلۂ علی کے نقطۂ معلول المعلولات (معروض) پر منطبق ہے، شکل کی سادگی اور سہولت کے لیے ان نقطوں کا مقام صرف "معروض" اور "غایت" کے ناموں سے ظاہر کیا گیا ہے،

غایت  معروض

سلسلۂ غائی کی پہلی جہت میں موضوع ایک غایت الغایات کو مقرر و متعین کرتا ہے جو زمان حقیقی میں واقع ہے، اور جس پر تفصیلی بحث دفتر اول میں آچکی ہے، ایک ساکن و قائم غایت ماہیتہً اپنے ظرف کے لیے ایک ساکن و دائم زمان کو مستلزم ہے، معروضی زمان کی روانی و دوانی غایت کے استقلال و سکون کے منافی ہے،

سلسلۂ غائی کی دوسری جہت میں زمان کا بہاؤ مستقبل سے حال کی جانب ہے، یہ موضوعی زمان ہے اور اس کے ظرف میں غایات اور وسائل کے درمیان موضوع مستقبل سے حال کی جانب حرکت کرتا ہے،

سلسلۂ غائی کی تیسری جہت جہاں وہ سلسلۂ علی میں مدغم ہو جاتا ہے معروضی زمان کے ظرف میں واقع ہے، جو عالم کون و مکان میں دائر و سائر ہے،

اس تقدیر پر زمان کے بھی تین جہات ہیں، ایک ساکن و قائم یعنی زمان حقیقی، دوسرا مستقبل سے حال کی جانب متحرک یعنی زمان موضوعی اور تیسرا حال سے مستقبل کیجانب

متحرک یعنی زمانِ معروضی،

اس سلسلۂ بحث میں ایک اور ابہام بھی رفع کر دینے کی ضرورت ہے، غایت کو ہم دو مفہوموں میں استعمال کر رہے ہیں، ایک تو وہ مفہوم ہے جس میں غایت کی اصطلاح سلسلۂ غائی کی پہلی جہت میں استعمال کی گئی ہے، اس غایت کو موضوعی غایت کہا جا سکتا ہے، اس لیے کہ موضوع جہت اول میں اس کا تقرر و تعین "موضوعاً" کرتا ہے، دوسرا وہ مفہوم ہے جس میں ہم غایت کا لفظ سلسلۂ غائی کی تیسری جہت میں استعمال کرتے ہیں، اس کو پہلی غایت سے ممتاز کرنے کے لیے ہم غایت معروضی کہہ سکتے ہیں، انسان کی ساری تمناؤں، مرادوں اور آرزوؤں کی دنیا ان ہی دو غایتوں کے درمیان آباد ہے،

اسی طرح موضوع کے بھی دو مفہوم ہیں، ایک وہ جو پہلی جہت میں رونما ہوتا ہے، جو موضوع کی محض موضوعی صورت ہے، اور دوسرا وہ مفہوم جو تیسری جہت میں ظاہر ہوتا ہے، جو موضوع کے معروضات کے ساتھ سابقہ کی شکل ہے جسے سہولتِ فہم کے لیے معروضی موضوع کہہ لیجیے، یہ وہ کیفیت موضوع ہے جب موضوع سلسلہ غائی سے اتر کر سلسلہ علی میں مشغول ہو جاتا ہے،

سلسلہ علی میں چونکہ جبر دائر و سائر ہے اس لیے بسا اوقات غایت معروضی، غایت موضوعی سے مختلف شکل میں ظاہر ہوتی ہے، غایت موضوعی معروضات کے میدان میں بھٹک کر کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے، علیٰ ہذا موضوع کا عمل معروضات یا موجودات کے میدان میں اکثر کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو اس مثل کی کوئی بنیاد نہ رہے گی کہ دوزخ کی راہ نیک ارادوں سے پٹی ہوئی ہے،

اگرچہ بسا اوقات غایت معروضی، غایت موضوعی کی ہوبہو تصویر نہیں ہوتی لیکن

اُن کے درمیانی فرق کا احساس بجائے خود موضوعی غایت کی نوعیت بحال رکھنے کا ضامن ہے، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ ہونا چاہیے تھا" مگر "یہ ہو گیا" تو "ہونا چاہیے تھا" کا "ہونا چاہیے" اپنی جگہ پر اب بھی استوار و برقرار ہے، اور یہی غایت موضوعی کا جوہر اصلی ہے،

"کیا ہونا چاہیے" ایک اخلاقی سوال ہے، غایت کے لیے ضروری ہے کہ وہ قدر بھی ہو چنانچہ غایت کی راہ سے ہم اخلاقیات کے میدان میں داخل ہوتے ہیں جو بجائے خود ایک میدان تحقیق ہے،

سلسلہ علی اپنی ماہیت میں جبر ہے، استبداد ہے اور کور چشم ہے، جبکہ سلسلۂ غائی کا جوہر اصلی آزاد ہے، پیش بینی اور ہوشمندی ہے، سلسلہ غائی میں "کل" مقدم ہے، جبکہ سلسلۂ علی میں "جزو" مقدم ہوتا ہے اور کل کی تشکیل آخر میں ہوتی ہے،

پیش بینی، پیش بندی اور مآل اندیشی (جو موضوعی اعمال ہیں) کے اندر مشیت کی ہلکی سی مشابہت نظر آتی ہے، اور اس کے ذریعہ سے ہم کو انسان کی ماورائی فطرت سے سرسری تعارف حاصل ہوتا ہے لیکن مآل اندیشی ایک موضوع کی طالب ہے تو کیا مشیت بھی کسی موضوع کا محتاج ہے، اور کیا جس طرح مآل و مشیت میں نقص و کمال کا رشتہ معلوم ہوتا ہے، یہی رشتہ مآلی موضوع اور مشیتی موضوع میں قائم ہے، یعنی موضوع مآل ناقص اور موضوعِ مشیت اپنی نوعیت میں کامل ہے،

مشیت کی مظہریاتی تحلیل کی تکمیل سے پہلے یہ سوالات قبل از وقت ہیں، دوسرے ان سوالات کا جواب مظہریاتِ مشیت سے خارج ہے، مشیت کے مظہریات سے مراد ان مظاہر کا مشاہدہ و مطالعہ ہے جن مظاہر میں مشیت منکشف ہوتی ہے، غیر مظہریاتی امور خواہ وہ عقائد مذہب ہوں یا دیگر مسلمات ہماری بحث سے خارج ہیں، اس طریق تحقیق

کی بنیاد، جیسا کسی دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے، "از خود موجود" واقعات پر ہوتی ہے، چنانچہ ضروری ہے کہ جو اینٹ مظہریاتی تعمیر میں کام میں لائی جائے وہ بداہت اور "از خود موجودگی" کے پیمانہ کے لحاظ سے اپنی جگہ پر استوار ہو،

سلسلۂ غائی اور سلسلۂ علّی کی درمیانی تفریق کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ سلسلۂ غائی کی پہلی اور دوسری جہت جو اپنی نوعیت میں موضوعی ہیں، قدرت و اختیار کے مظاہر ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں، تیسری جہت میں سلسلۂ غائی سلسلۂ علی سے منسلک ہو کر، سلسلۂ علی کی نوعیت میں تحویل ہو جاتا ہے، اور پھر سلسلۂ علی کے دلدل میں ہم جسقدر پھنس جاتے ہیں جبر ہمارا دامن ہر طرف سے پکڑتا جاتا ہے،

چنانچہ حامیان جبر عالم مادی کو عالم اسباب ہی کہتے ہیں، جو سدا اپنے بندھے ٹکے اصول و قوانین پر چلتا ہے، جن کے سامنے انسان مجبور محض ہے، لیکن انسان بسا اوقات اپنی فکر کی آزادی سے ان قوانین کو دوسرے قوانین سے بدل دیتا ہے، چنانچہ سائنس کی تاریخ شاہد ہے کہ نت نئے سائنسی تحقیقات کے سامنے جبر کا افق پسپا ہوتا چلا جا رہا ہے، آج ہم سمندر کی سطح اور ہوا کا کرہ زمین کی طرح طے کر سکتے ہیں، خوردبین کی مدد سے جراثیم کو ہاتھی کی طرح بہ آسانی دیکھ سکتے ہیں، دوربین سے اجرام فلکی کا پہاڑوں کی طرح مشاہدہ کر سکتے ہیں، ٹیلیفون اور ریڈیو سے ہزاروں میل کے فاصلہ پر آواز سن سکتے ہیں، غرضکہ ہماری سائنسی مساعی مکان اور زمان پر جو مادی دنیا میں قیود کا سرچشمہ ہیں، رفتہ رفتہ غالب آتے جا رہے ہیں، یہ سائنسی تحقیقات اپنی مظہریاتی تحلیل میں سلسلۂ غائی ہی کی پہلی دو جہتوں میں انجام پذیر ہوتے ہیں، ہر سائنسی نظریہ ایک غایت اور اسی کی تجربی تحقیق، وسائل ہیں، استدلال اور برہان چاہے انسانی آزادی کو ثابت کرنے سے

عاجز ہو۔ لیکن یہ موضوعی مظاہر انسان کی آزادی فکر کا بدیہی ثبوت ہیں، چنانچہ کانٹ کا قول ہے کہ "آزادی کا اثبات اور ابطال دونوں ناممکن ہیں، آزادی میں شک کرنا آزادی کا سب سے قوی ثبوت ہے، اس لیے کہ اگر ہم شک کرنے میں آزاد نہ ہوتے تو شک کس طرح کر سکتے۔"

جبر کو خواہ جابر آقا کا ہو یا جابر حکومت کا، قانون فطرت کا ہو یا رسم و رواج کا، بطیب خاطر، تسلیم و رضا کے ساتھ قبول کر لینا بجائے خود ایک آزادانہ عمل ہے، کارل یاسپرس (Karl Jaspers) جو آج کل جرمنی کی فرائی برگ یونیورسٹی میں فلسفہ کا پروفیسر اور وجودیت کا علم بردار ہے، کہتا ہے کہ "آزادی اپنی نفی کی جانب حرکت کرتی ہے، حتیٰ کہ قبولِ ماورائیت کے سوا کوئی اور چارۂ کار باقی نہیں رہتا، آزادی کا جوہر اصلی آزادی پر غالب آتا ہے، آزادی کا قیام آزادی کا فنا ہے۔"

معلوم ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کا مایۂ خمیر آزادی ہی ہے، انسان جبر کو بھی اختیار کر کے اپنی آزادی ہی کے قالب میں ڈھال لیتا ہے، ملازمت کے ہر صیغہ میں ملازمین اپنی محکومی کو حاکمی میں تبدیل کر لیتے ہیں، آزادی نفس انسانی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، یہ مشیت کا دوسرا انکشاف ہے، جس طرح عدم اپنی آخری مظہریاتی تحلیل میں وجود ثابت ہوا، اسی طرح جبر اپنی ماہیت میں اختیاری ہے، جابر کے زاویۂ نگاہ سے جبر، جابر کا ایک آزاد عمل تو تھا ہی لیکن مجبور کے نقطۂ نظر سے قبولِ جبر بھی ایک آزادانہ عمل ہے، جابر اور مجبور کے تعاونِ عمل سے جبر کا میدان اور بھی تنگ ہو کر بس اتنا رہ جاتا ہے، جس میں مجبور کی جانب سے اکراہ جبر اور جابر کی جانب سے اصرار جبر کے مظاہر رونما ہوتے ہیں، مگر اس جذباتی میدان کا رقبہ جابر و مجبور میں تعاون و تعامل کے زیر اثر

بہت جلد ایک نقطہ، موہوم ہو کر رہ جاتا ہے، اسی کے ساتھ غور سے دیکھیے تو اکراہ جبر بجائے خود آزاد عمل ہیں، چنانچہ اپنے آخری مظہریاتی تحلیل میں جبر ایک اسم بے مسمیٰ سے زائد نہیں،

مشیت کا تیسرا فعل ایثار کا انکشاف ہے،

ایثار کے تین مدارج ہیں، پہلا درجہ یہ ہے کہ مثلاً ایک غلام اپنے آقا کے احکام کی یا ایک شہری حکومت کے قوانین کی بہ جبر واکراہ تعمیل کرے، اپنی فطری خواہشات کو تج دے، لیکن حاکم کے احکام کی پیروی کرے، اس درجہ میں مظہریاتی حیثیت سے خارجی جبر اور داخلی داعیۂ آزادی کا تصادم ہوتا ہے اور اس کے لازمی ناخوشگوار اثرات اپنی پوری قوت سے کارفرما ہوتے ہیں، دوسرا درجہ یہ ہے کہ مرور زمانہ سے جبر کی ناخوشگواری اور تلخی رفتہ رفتہ زائل ہو جاتی ہے، اور محکوم اپنے حاکم کے احکام کی تعمیل بغیر ناک بھوں چڑھائے عادۃً کرنے لگتا ہے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ پورے تسلیم و رضا کے ساتھ محکوم اپنے تئیں حاکم کی مرضی میں غرق کر دیتا ہے، آقا کی مرضی عین اس کی مرضی بنجاتی ہے، آقا کے خواہشات غلام کے خواہشات ہو جاتے ہیں، اس تعاون خذبات سے ایک اور مظہریاتی کیفیت رونما ہوتی ہے، وہ یہ کہ غلام کے خواہشات بھی آقا کے خواہشات بن جاتے ہیں، جس کی بے شمار مثالیں تاریخ میں موجود ہیں، اگر ایک طرف ایاز کا ایثار، قربانی اور وفاداری ہے تو دوسرے طرف محمود کی قدردانی، خاطرداری اور لطف وکرم ہے، اس تیسری منزل میں ایثار اپنے صحیح معنی میں جلوہ گر ہوتا ہے، یہ وہ مقام ہے جہاں جبر تسلیم ورضا میں تحلیل ہو کر مجبور کا نصب العین بن جاتا ہے، اور گویا قدر کی شکل میں جبر کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے،

ایثار کے پہلے دو درجوں میں متناقض طبعی عناصر پائے جاتے ہیں لیکن تیسرا درجہ

خالص ایثار کا ہے، جس کو دنیا اور دنیا کی مصلحتوں سے کچھ سروکار نہیں، اور اپنی نوعیت میں ماورائی ہے،

مشیت کا پہلا انکشاف، عدم تو علانیہ ماورائی تھا ہی، اس لیے کہ عدم سے زیادہ اور کیا شے ماوراء موجودات ہو گی، قدرت و اختیار بھی عالم اسباب کا عنقا ہے، اور اس لیے اپنی ماہیت میں ماورائی ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ مشیت کا تیسرا انکشاف، ایثار بھی اپنی نوعیت میں ماورائی ہی ہے،

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ایثار مادی ارتقا کا نتیجہ ہے، اور اس کی پہلی شکل دوسری میں اور دوسری تیسری شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ خالص ایثار کی مثالیں ہمیں ان حیوانات کی زندگی میں ملتی ہیں جو ابھی ارتقا کے زینہ پر بہت پست سیڑھیوں پر ہیں، ایثار کا جوہر اصلی یہ ہے کہ ایثار کرنے والا اس شخص کے مقصد کو جس کے لیے وہ ایثار کر رہا ہے، اپنا مقصد بنائے، اور اسے غیر کا مقصد نہ سمجھے،

اس اعتبار سے پہلے درجہ کے مظاہر یعنی جب ہم کوئی کام بہ جبر و اکراہ کرتے ہیں، یا دوسرے درجہ کے مظاہر جب ہم کوئی ناگوار عمل عادۃً کرنے لگتے ہیں، حقیقی ایثار کے مظاہر نہیں کہے جا سکتے، اور یہ بھی کس طرح ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ایثار ہمارے ماورائی شعور کا مظہر ہے، جب کہ پہلے اور دوسرے درجہ کے مظاہر ہمارے طبعی شعور کے مظاہر ہیں، حقیقی و خالص ایثار کی تعریف یہ ہے کہ اس کا محرک نہ جبر ہو نہ کسی انعام و اکرام کی ترغیب ہو، چنانچہ جب ایثار دنیاوی مصلحتوں اور مجبوریوں کی آلایش سے پاک ہوتا ہے، ایثار ایثار کے لیے کیا جاتا ہے، ایثار خود اپنا مقصود ہوتا ہے، طبعی اور ما بعد الطبعی مظاہر کے درمیان یہی امر مابہ الامتیاز ہے، اس کیفیت میں آزاد ارادہ اپنی پوری قوت کے ساتھ کارفرما

ہوتا ہے اور کہنا چاہیے کہ ایثار میں شمہ بھر جبر کا شائبہ جو عالم طبعی کا مظہر ہے، نہیں ہوتا، مشیت کا چوتھا انکشاف جہل ہے، جہل کا مظہر اس وقت بالکل عریاں نظر آنے لگتا ہے، جب ہماری تدبیر کی واماندگیاں پوری شدت احساس کے ساتھ ہمارے سامنے آجاتی ہیں اور ہمارے پندار کے بڑے بڑے منصوبے مشیت کی ہلکی سی ٹھیس سے چکنا چور ہو جاتے ہیں، احساس جہل ہی سقراط اور دیگر اکابر فلسفہ کے نزدیک علم کا نقطۂ آغاز ہے، جب تک جہل کا حجاب اکبر ہماری عقل پر سے نہ اٹھے، اُس وقت تک علم کے حقیقی مظاہر کا ہم تماشا نہیں کر سکتے، چنانچہ مشیت کا یہ چوتھا فعل یعنی شعور جہل ہمارے اوپر علم کا دروازہ کھول دیتا ہے،

سب سے بڑا علم خود علم کی ماہیت اور اس کے حدود کا علم ہے، چنانچہ تاریخ فلسفہ شاہد ہے کہ دنیا کے ممتاز فلاسفروں مثلاً ڈیکارٹ، کانٹ، لاک، بارکلے، ہیوم اور ہسرل نے اسی شعبۂ فلسفہ کی جانب جسے علمیات (Epistemology) کہتے ہیں خاص اعتنا کیا اور داد تحقیق دی، یہ تحقیقات ہمارے مسلمات اور متیقنات پر شک کے دروازے ایک ایک کر کے کھول دیتے ہیں، اور ہم دیکھنے لگتے ہیں کہ ہمارے پندار میں جو علم تھا وہ بڑا جہل ہے،

ثالیس ملطی (متوفی ۵۵۰ء ق م) سے فلسفۂ یونان کا آغاز ہوتا ہے، ثالیس کو مرے پچاس سال بھی نہ گذرے ہوں گے کہ ۵۰۰ء ق م میں ہرقلیتوس نے علم ویقین کے مدعیوں کی ساری آسودہ خاطری اپنے نظریۂ تشکیک سے متزلزل کر دی، دیمقراطیس (۴۶۰ء ق م) تک پہنچتے پہنچتے شک وریب فلسفہ پر چھا گیا، یہاں تک کہ سوفسطائیوں (۴۸۴ء ق م) نے علم ویقین کو محض ایک اضافی شئے قرار دے دیا، جس کا معیار صرف قوم و مرز بوم کے اختلاف کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر فرد دوسرے فرد سے اپنے اذعان اور یقین کی

بنیادیں جدا رکھتا ہے، یہی نہیں بلکہ ایک ہی فرد اپنی عمر کے مختلف مدارج پر مختلف علم الیقین رکھتا ہے، گورجیاس نے صاف صاف موجوداتِ عالم ہی کے وجود سے انکار کر دیا اور سقراط کے فلسفہ کا عنوان جلی ہی یہ ہے کہ "بس ہم یہ جانتے ہیں کہ کچھ نہیں جانتے"۔ پرہو نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ کہا کہ "ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے"۔

ڈیکارٹ جدید فلسفہ کا ابوالآباء ہے، یہ ہر شے پر شک کر کے: "میں شک کرتا ہوں اس لیے میں ہوں" کے نقطہ یقین پر پہنچا تھا کہ آگے چل کر یہ نقطہ بھی موہوم ہو گیا، بارکلے نے مادہ کے وجود سے انکار کیا تھا کہ ہیوم نے نفس کے وجود کو بھی معرضِ شک میں ڈال دیا، کانٹ کے ہاں "ذاتِ شے" (Ding-an-sich) سرحدِ علم سے باہر قرار دیا گیا، اور ہسرل نے ان سب کو سردست "قوسین" (بریکٹ) میں رکھنے کی فرمائش کی، شک کے مظہریاتی تحقیق کی داد ہسرل نے اپنے مقالہ "تجربہ اور تصدیق" (Erfahrung und Urteil) میں ان الفاظ میں دی ہے،

"ہم ایک دکان کے دریچہ میں ایک "شکل" کھڑی دیکھتے ہیں جسے پہلے ہم انسان سمجھتے ہیں، جو شاید دکان کا کوئی اہل کار ہے، اس کے بعد ہمارے دل میں یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ کہیں یہ گڑیا تو نہیں جسے پارچہ فروش بنا سجا کر اپنی دکانوں میں کھڑا کر دیتے ہیں؛ بلاشبہہ یہ شک نزدیک جانے سے رفع ہو سکتا ہے، اور ہم کسی نہ کسی جانب قطعی فیصلہ کر سکتے ہیں، لیکن جب تک تحقیق نہ ہو "گڑیا یا آدمی" کا تذبذب ہمارے شعور پر محیط رہتا ہے، دونوں خیال ایک دوسرے سے بدلتے رہتے ہیں، ہمارا پہلا ادراک انسان کے متعلق تھا، وہ جب گڑیا کا خیال ہمارے دل میں پیدا نہ ہوا تھا، یہ ادراک فطری طور پر مستقل اور غیر متنازع فیہ معلوم ہوتا تھا، جس طرح ماحول کی دیگر اشیا جو اس کے گرد و پیش

ستین دقائم ہیں .... دونوں ادراکوں کی صورتِ نوعیہ میں کوئی فرق نہیں، دونوں ایک ہی احساس کے دو مختلف مشمول ہیں، جو یکے بعد دیگرے ہمارے شعور پر چھا جاتے ہیں، وہی آب و رنگ، وہی مکانی خصوصیات جو پہلے انسان کے جسم کا مفہوم رکھتے تھے، یا جنھیں ہم پہلی نظر میں انسان سے تعبیر کرتے تھے، اب "بنی سجی گڑیا" نظر آنے لگتے ہیں، جہاں تک بصری احساس کا تعلق ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، بلکہ مشترک خصوصیات اب پہلے سے زیادہ اجاگر نظر آنے لگتے ہیں، لباس، بال وغیرہ دونوں کے ایک جیسے، لیکن ایک طرف گوشت اور خون کا مفہوم ہے، تو دوسرے طرف رنگے ہوئے کاٹھ کا۔ دورانِ تذبذب میں ان دونوں خیالوں میں سے کوئی ایک خیال دوسرے کو منسوخ نہیں کر سکتا، بلکہ ایک ادراک دوسرے ادراک کا مطالبہ کرتا ہے، یہ مطالبہ باہمی تنازع اور تجاذب سے پیدا ہوتا ہے جو شک کی حالت میں غیر منفصل رہتا ہے، جس ادراک کو وقتی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے، وہ ظہور پذیر ہو جاتا ہے، مثلاً ہم کبھی جیتا جاگتا انسان دیکھنے لگتے ہیں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ گڑیا والا خیال نیست و نابود ہو گیا ہے، بلکہ صورت حالی یہ ہے کہ وہ محض عارضی طور پر اپنی جگہ سے بیدخل ہوا تھا، تھوڑی دیر کے بعد وہ پھر ابھر آتا ہے، چنانچہ اب ہمیں گڑیا نظر آنے لگتی ہے، اور انسان کا خیال بیدخل اور معطل ہو جاتا ہے ....

"شروع شروع میں جب گڑیا کے خیال نے ہمارے ذہن میں خطور نہیں کیا تھا، اور ہماری سمجھ میں وہ شکل کسی انسان کی تھی، ہمارے شعوری کیفیت کی نوعیت دوسری تھی، لیکن اب شک کی حالت میں ہم انسان دیکھتے بھی ہیں تو گڑیا کا خیال دامن گیر رہتا ہے، چنانچہ وہ جسم جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے، اس کی نوعیت ہی بدل گئی،

پہلے اس میں قطعیت تھی، اور اب وہ مشکوک ہے، پہلے اس کا کوئی حریف نہ تھا لیکن شک کی حالت میں شعور یقین اور خارجی وجود سب کی جہت (Modus) میں انقلاب ہو جاتا ہے۔" (ص ۹۹ تا ۱۰۱ - "تجربہ اور تصدیق"، مصنفہ اڈمنڈ ہسرل)

مشیت کا کلیدی تصور جن چار تصورات سے ہمارا تعارف کراتا ہے وہ دراصل فلسفہ کے چار شعبوں کے بنیادی تصور ہیں (۱) عدم کی بنیاد پر ہم ایک نئے نظام وجودات (Ontology) کی تدوین کر سکتے ہیں (۲) جبر و قدر، فلسفۂ حیات کے بنیادی تصور ہیں (۳) ایثار ایک جدید نظامِ اخلاق کی ترتیب کی دعوت دیتا ہے اور (۴) جہل از سر نو علمیات کے وقایق پر مظہریاتی دریچہ کھول دیتا ہے۔

پھر عدم، جبر، ایثار، جہل کے تصوراتِ اربعہ اپنی ماہیت و نفس میں سلبی ہیں، یہ بجائے خود ایک نہایت غور طلب سوال ہے۔

چنانچہ مشیت کی مظہریاتی تحلیل جس کا خاکہ چند صفحوں میں اوپر پیش کیا گیا دیکھا جائے تو فلسفہ کے پورے عرض و طول پر حاوی ہے، اور ایک بالکل جدید عنوان پر مکمل فلسفہ کی تدوین کا ضامن ہے۔

قدرت کاملہ سب سے پہلے مشیت ہی کی زبان میں ہم کلام ہوتی ہے۔

فلسفۂ قدیم میں قدرت کاملہ کی جانب اشارہ کنایہ چھٹی صدی قبل مسیح ہی سے شروع ہو گئی تھی، پانچویں صدی قبل مسیح میں ان اشاروں نے مستقل نظامِ خیال کی شکل اختیار کر لی جس کا سارا زور تغیرِ عالم اور حرکت پر تھا، یہ ہرقلاطیس کے فلسفہ کا سنگِ بنیاد تھا، الیاطی اسکول نے ایک قائم بالذات قادر مطلق ہستی کا نظریہ پیش کیا، الیاطی اسکول کے ممتاز فلسفی زنوفن، پارمینڈیس اور زینو ہیں، افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں یہ نظریہ اور مستحکم اور مدلل ہو گیا۔

فلاطین مصری نے ۲۰۴ء میں نو فلاطونیت کی بنیاد ڈالی اور فلسفہ کو مذہب میں سمو دیا،

فلاطین نے وجود اول، خالقِ اکبر، جس کی ذات تمام تناقضات، جسم و جان، عرض و جوہر سے بالا ہے، اور جو قادر مطلق ہے، جو کسی کا معلول نہیں بلکہ علتِ اول ہے، وحدت، کثرت پر مقدم ہے، وغیرہ وغیرہ مسائل پر نئے زاویوں سے روشنی ڈالی،

ان فلسفیوں سے قطع نظر کرکے جن کا زاویۂ نگاہ مذہب تھا، مثلاً ڈنس اسکوٹس اور اگسٹائن ہم اطالوی فلسفی برونو (۱۵۴۸ء - ۱۶۰۰ء) تک پہنچ جاتے ہیں، جبر کے فلسفہ کا سرجوش ایک ایسی ذات کا تصور ہے جو کثرت کی وحدت ہے، اور فطرت کا "اصول فاعلی" ہے، برونو کے فلسفہ میں جوہر واحد کے تصور کا ابتدائی خاکہ ملتا ہے، جس میں آگے چل کر لائب نٹس (Laib niz) نے نئے انداز پر آب و رنگ بھر کر اپنا فلسفۂ جوہریات (mon-dology) پیش کیا،

برونو کے بعد سترہویں صدی میں اسپنوزا کا فلسفہ جو اپنے پورے کمال کے ساتھ اس کے فلسفۂ اخلاق میں رونما ہوتا ہے، وجود باری پر ایک سیر حاصل بحث پیش کرتا ہے، اسپنوزا کے فلسفۂ اخلاق کے مہمات مسائل پانچ ہیں، (۱) خدا (۲) ماہیت و مبدٔ نفس (۳) ماہیت و مبدٔ جذبات (۴) انسان کی مجبوری اور غلبۂ جذبات (۵) انسان کی آزادی اور غلبۂ عقل،

اسپنوزا کا فلسفہ جوہر اول کی تعریف سے شروع ہوتا ہے جو اپنے وجود کے لیے دوسرے وجود کا محتاج اور اپنے تصور کے لیے دوسرے تصور کا محتاج نہیں، کل موجودات جوہر اول کے محتاج ہیں اور کوئی تصور بغیر جوہر اول کے تصور کے شکل پذیر نہیں ہو سکتا، جوہر کے مخصوصات یہ ہیں: وہ لامتناہی ہے، واحد ہے، علت العلل ہے، قادر مطلق ہے، جوہر کی خصوصیات اس کی ماہیت سمجھ لینے کے بعد اسی طرح عیاں ہو جاتی ہیں، جیسے ایک مثلث

کی ماہیت سمجھ لینے کے بعد اس کے تمام خصائص روشن ہو جاتے ہیں، انفرادیت یا شخصیت کو ہم جوہر اول کی جانب منسوب نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے تعین و تحدید لازم آتا ہے، جس سے جوہر کی ذات نفور ہے، علیٰ ہذا انسانی صفات، مثلاً عقل، ارادہ، تدبیر وغیرہ کو جوہر اول کی جانب منسوب کرنا سخت غلطی ہے، اسپنوزا کہتا ہے:

"میرے نزدیک وہ نظریہ جو ہر امر کو خدا کی بے نیاز و بے پروا مرضی پر چھوڑ دیتا اور کل کائنات کو گویا ایک "تلون ربانی" کے سپرد کر دیتا ہے حقیقت سے زیادہ قریب ہے بجائے اس نظریہ کے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ خدا جو کچھ کرتا ہے، سمجھ بوجھ کر اچھا ہی کرتا ہے، چونکہ آخرالذکر نظریہ کے قائل، خدا کے سامنے ایک خارجی معیار رکھ کر، خدا کو اس معیار کا پابند بنا دیتے ہیں، جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہوئے کہ معیار خدا سے بالا ہے، اور وہ اس پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہے، یہ خیال خدا کی اس تعریف کے سامنے جس کی ہم توضیح کر چکے ہیں اور جسے ہم نے علت العلل ثابت کیا ہے، نہایت مہمل معلوم ہوتا ہے"

اسپنوزا کے واجب الوجود کا ایک نیا تصور ہمیں کانٹ کے فلسفہ میں ملتا ہے، کانٹ نے دو عالم آباد کیے، ایک عالم مظاہر (phenomena) اور دوسرا عالم ذوات (Noumena)۔ مظاہر ہمارے علم کا موضوع ہیں، لیکن ذات شے کا ہمیں کچھ علم نہیں، چنانچہ وہ سوالات جو مظاہر کے متعلق با معنی ہیں، مثلاً سلسلۂ علت و معلول وہ ماورائے مظاہر یا ذات شے کے متعلق بے معنی ہو جاتے ہیں، کانٹ کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی ساری حیرانی کا سرچشمہ مظہر و ذوات کی درمیانی تفریق کو نظر انداز کر دینے میں پوشیدہ ہے، اور انسانی فکر کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ ان تصورات کو جو مظاہر کے متعلق درست تھے، ذوات مظاہر کے متعلق بھی بغیر کسی پس و پیش کے استعمال کرنے لگتی ہے،

چنانچہ کانٹ نے فہم انسانی کے دو جداگانہ اصول قرار دینے یعنی مظہری اصول اور ماورائی اصول یا بالفاظ دیگر موضوعی اصول اور معروضی اصول۔ ہماری سب سے بڑی بھول یہ ہے کہ ہم موضوعی اصول سے جو محسوسات کو سمجھنے کے لیے تھے، معروضی اصول کا جو ذات شے سمجھنے کے لیے ہیں، کام نہیں لیتے ہیں، جسکا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہم تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں، مزید وضاحت کے لیے کانٹ نے فہم (Understanding) اور عقل (Reason) میں بھی تفریق کی، فہم کا سابقہ مظاہر سے ہے اور عقل کا ذات مظاہر سے، فہم کا عمل تعمیری (Constitutive) ہے، یعنی وہ چند مقولات یا بنیادی تصورات کے سانچوں میں جو اس کی فطرت میں داخل ہیں، علم کی تعمیر کرتی ہے، عقل کا وظیفہ تعدیلی (Regulative) ہے، یعنی وہ سہولت فہم کے لیے مقولات کی امداد کے طور پر کچھ ایسے اعلیٰ تصورات کا انکشاف کرتی ہے، جس سے فہم کے تصدیقات کی شیرازہ بندی ہو جاتی ہے، اور نظام کا مطالبہ جو فطرت انسانی کا تقاضا ہے، پورا ہو جاتا ہے، اس مقصد کے پیش نظر عقل تین تصورات عالیہ پیش کرتی ہے، (۱) روح (۲) فطرت (۳) خدا۔ تصور خدا بلند ترین انسانی تصور ہے، اور ایک ایسا "کلیہ مطلق" ہے، جو تمام جزئیاتِ فکر کا کلیہ ہی بہتر ہے، لیکن یہ تینوں تصورات ماورائے تجربہ ہیں، اس لیے اگر ہم چاہیں کہ کل مطلق کا تخیل قوت متخیلہ (Imagination) سے کرلیں تو یہ بالکل ناممکن ہے، ان تصوراتِ عالیہ کا فعل ہدایت فہم اور تنظیم خیال ہے اور بس۔

عقل تصوراتِ عالیہ کی تشکیل میں چار تناقضات سے دوچار ہوتی ہے جن میں ہر ایک اپنی جگہ پر عقل کے مطابق ہے، یہ چار تناقضات (Antinomies) یہ ہیں:

ضد دعوی	دعوی
(۱) عالم کی ابتدا زمان میں نہیں ہے، وہ دائم ہے اور مکاناً لامحدود ہے،	(۱) عالم کی ابتدا زمان میں ہے یعنی وہ مخلوق ہے اور مکان میں محدود،
(۲) اجسام قابلِ تجزیہ ہیں اور سب سے چھوٹے اور بسیط جزو کا نام اٹیم ہے،	(۲) اجسام ناقابلِ تجزیہ ہیں،
(۳) انسان مجبور ہے،	(۳) انسان آزاد ہے،
(۴) عالم کا کوئی خالقِ مطلق نہیں،	(۴) عالم کا ایک خالق مطلق ہے

کانٹ کے خیال میں یہ تناقضات مظہر اور ذات مظہر کی تفریق نظرانداز کر دینے سے پیدا ہوتے ہیں، اصل میں ہر ضد دعوی مظہری ہے، اور مادی نقطۂ نظر سے صحیح ہے اور ہر دعوی ماورائے تجربہ ہے، اور ماورائی نقطۂ نظر سے صحیح ہے، بلاشبہ ہمارا تجربہ زمان و مکان کے حدود کا احاطہ نہیں کر سکتا، لہذا تجربہ کو یہ دونوں لامتناہی معلوم ہوتے ہیں، چھوٹے سے چھوٹے جزو کا مزید تجزیہ کرنے سے عقل مانع نہیں ہوتی لیکن یہ ضرور نہیں کہ عالم تجربی کے اصول عالمِ ماورا کے مطابق ہوں، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ماورائی نقطۂ نظر سے عالم کی آفرینش زمان کے ظرف میں ہوئی ہو، اور وہ ظرفِ مکان میں محدود ہو، ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایک عالم کی باتیں اس سے بالکل مختلف دوسرے عالم کے سر تھوپ دیں، چنانچہ "روحانی موجودات" کو عالمِ مظاہر میں تلاش کرنا ایسا ہی فعل عبث ہے، جیسا کہ مادی موجودات کو عالمِ ماورا میں تلاش کرنا،

انیسویں صدی میں جرمن فلاسفر شیلنگ نے، جس کے فلسفہ سے ہیگل متعدد حیثیات سے متاثر ہے، اسپنوزا کے علی الرغم یہ دعوی کیا کہ فطرت اور نفس دو جداگانہ متوازی حقیقتیں نہیں ہیں، یہ

بلکہ نفس مطلقہ کے ارتقاء کے دو درجے ہیں، علیٰ ہذا صداقت اور حقیقت ایک ہی شے ہے، تصور اور وجود ایک ہی شے کے دو نام ہیں، کل کائنات کا مولد و منشا ایک تخلیقی توانائی، ایک قدرت کاملہ، ایک مشیت یا نفس مطلقہ ہے، یہ تخلیقی قوت شعوری طور پر ہمارے افکار میں اور غیر شعوری طور پر جانوروں کی جبلت میں، نباتات کے اور حیوانات کے نشو و نمو میں، حتیٰ کہ کیمیائی اعمال میں برقی مظاہر میں، کششِ ثقل میں، یکساں کارفرما ہے، کل مظاہر خواہ وہ نفسی ہوں یا طبعی ایک ہی قوتِ کاملہ کی جلوہ گاہ ہیں،

اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی ہلکی سی جھلک ہمیں ہر ریاست اور اس کے کاروبار حکومت میں ملتی ہے،

"ریاست ایک غیر شعوری ہمہ گیر عقل کا مظہر ہے جس میں ساری انفرادی خودغرضیاں ایک مادی کل ارادہ کے ماتحت آجاتی ہیں، افراد کے اخلاق کی غیر شعوری طور پر تہذیب ہوتی ہے، اور شدہ شدہ عوام ایک ایسی اخلاقی منزل پر پہنچ جاتے ہیں، جہاں پہنچکر وہ نیک کام جبر سے نہیں بلکہ برضا و رغبت اور شعوری طور پر کرتے ہیں،" خودشعوری" کا اوجِ کمال آرٹ یا فن میں حاصل ہوتا ہے، ایک فن کار تخلیقِ فطرت کا نقال ہوتا ہے اور اپنی فنی تخلیق میں وہ قدرتِ کاملہ کا شعور و احساس حاصل کرتا ہے"،

شیلنگ کا فلسفہ وحدتِ وجود کا حامی ہے، اسی داغ بیل پر ہیگل نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ڈالی، ہیگل کے فلسفہ کا سنگِ بنیاد جدلیاتی طریق عمل ہے، جو روح اور مادہ، موضوع اور معروض دونوں میں یکساں دائر و سائر ہے، موضوعی جدلیات کے تین مدارج ہیں، اول دعوی یا اثبات، دوسرے ضد دعوی یا تردید، تیسرے ان دونوں کی تطبیق، جو ان دونوں سے بلند تر تصور میں ہوتی ہے، مثلاً پارمینڈیس کا دعوی تھا کہ عالم غیر متغیر اور ساکن ہے، ہرقلیتوس

نے اس دعویٰ کی تردید کی اور یہ ضد دعویٰ پیش کیا کہ عالم تمامتر حرکت و تغیر ہے، حامیانِ ذریت (Atomists) نے ان دونوں دعووں کی تطبیق اس نظریہ میں کردی کہ حقیقت یہ ہے کہ عالم میں کچھ چیزیں ساکن و قائم اور کچھ متحرک و متغیر ہیں،

ارتقاے عالم میں بھی ذہنی جدلیات کا پرتو نظر آتا ہے (یہی تصور آگے چل کر مارکس کے جدلیاتی مادیت کا محور بنا) ارتقاے کائنات ان گنت اثباتات و تردیدات کی راہوں سے گذر کر ایک آخری اور جامع تطبیق کی منزل کا پتہ دیتا ہے، جو ایک ذہن کامل یا نفس مطلقہ کہا جاسکتا ہے، ارتقا نظر ہیں، اثبات (Thesis) تردید (Anty Thesis) اور تطبیق (Synthesis) کے اعمال اسی ذہن مطلق کے جدلیاتی فعل کے تین درجے ہیں، چنانچہ اصل اول اور عین ذات ذہن مطلق ہے، اور اس تقدیر پر حقیقت کی تفریق جوہر و عرض، باطن و ظاہر، لامتناہی و متناہی، نفس اور مادہ، خالق اور مخلوق میں کی جاتی ہے، وہ صرف لفظی موشگافیاں ہیں اور بے معنی تجریدات ہیں، فی الحقیقت "فطرت کا پوست اور تخم دو جدا جدا چیزیں نہیں" (Natur hat weder Kern noch Schale) جوہر ہی عطر ہے، باطنی ہی ظاہر ہے، نفس ہی جسم ہے، خدا ہی کائناتِ عالم ہے،

انسان، ذہن مطلق کا تین جلوہ گاہوں میں مشاہدہ کرسکتا ہے، فن، مذہب اور فلسفہ، فن میں احساس اور کیفیت کے واسطہ سے، مذہب میں عقیدہ کے واسطہ سے اور فلسفہ میں عقل کے واسطہ سے، فلسفہ کا صحیح موضوع ذات باری کے علاوہ دوسرا نہیں "فلسفہ" معقول دینیات "ہی کا دوسرا نام ہے اور تحقیق حق ہی عین عبادت ہے،" فن، مذہب اور فلسفہ کی تاریخیں جدا جدا ان کے جدلیاتی ارتقا کی ترجمان ہیں، چنانچہ تاریخ فلسفہ میں ہر نظام خیال کی ایک جگہ ہے، ہر نظام اپنی ضد کو وجود میں لانے کا محرک ہوتا ہے، اور پھر ان کا

باہمی تضاد، ایک تیسرے نظام میں تطبیق تلاش کرتا ہے، اس طرح جدلیات کا سلسلہ جاری رہتا ہے، چنانچہ ہیگل کا دعویٰ ہے کہ اس کا فلسفہ آخری فلسفیانہ تطبیق ہے، جو ذہن مطلق کے تصور پر جو ذہن انسانی کا آخری اور انتہائی تصور ہے رونما ہوتی ہے،" بس یہ انسان کی عقل کی انتہا ہے"۔

اسپنسر نے اپنے فلسفہ کے موضوع کو دو حصوں میں تقسیم کیا، ایک "قابل علم" امور اور دوسرے "ناقابلِ علم" امور، وجود مطلق کے تصور کو اسپنسر "ناقابل علم" امور کے خانہ میں رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کی محتاط ارتیابیت یہ کہنے پر مجبور کرتی ہے کہ "عدم علم، عدم شے کو مستلزم نہیں"۔

زمانۂ حال میں بریڈلے نے وجود مطلق پر تفصیلی بحث کی ہے، بریڈلے کو فلسفہ جدید کا زینو کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا، بریڈلے کی تصنیفات میں "ظاہر و حقیقت" (Appearance and Reality) ایک معرکۃ الآرا مقالہ ہے، جو دنیا کی اکثر یونیورسٹیوں کے درسیات میں شامل ہے، بریڈلے کے شاگرد رشید ٹیلر نے اپنی کتاب "عناصر مابعد الطبیعیات" میں یہی مسائل نہایت صاف، واضح اور منظم پیرایہ میں بیان کر دیئے ہیں، چنانچہ اکثر اساتذہ بریڈلے پر اپنے لکچروں کا سہارا ٹیلر ہی میں تلاش کرتے ہیں،

بریڈلے کے نزدیک انسانی علم کے دو موضوع ہیں، ظواہر اور حقائق، صفت و موصوف کیفیت و کمیت، زمان و مکان، حرکت و تغیر، علت و معلول، مظاہر و ذوات، جسم و روح، ان سب مسائل پر بریڈلے نے جداگانہ باب باندھے ہیں، اور نہایت دقیقہ سنج تحلیل کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ اگر ان میں سے کسی کو حقیقت سمجھا جاتا ہے تو تناقضات لازم آتے ہیں، مظاہر کی کثرت متناقضہ میں ہمیں کوئی وحدت مثبتہ نہیں ملتی، لیکن بلاشبہ مظاہر اپنی جگہ موجود ہیں، اور اگرچہ فی نفسہ حقیقت نہیں، لیکن حقیقت سے کچھ لگاؤ ضرور رکھتے ہیں، مظاہر کو

حقیقت سے جدا کرنا گوشت سے ناخن کا جدا کرنا ہے لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حقیقت کیا ہو، کیا وہ کانٹ کی نامعلوم "ذات شے" ہے، یا اسپنسر کا "غیر معلوم"۔

بریڈلے کے نزدیک حقیقت ایک ایسا مستقل بالذات "کل" ہے، جو اپنے اندر جملہ تضادات کو جذب کرکے ہم آہنگ بنا دیتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سارے تجربہ کا مایۂ خمیر احساس، تصور اور ارادہ ہی ہے، چنانچہ اس "کل" یا وجود حقیقی یا وجود مطلق کا مفصل تصور انسان جیسی محدود ہستی کے لیے ناممکن ہے، لیکن با این ہمہ بریڈلے کے نزدیک اس کا اجماعی تصور حاصل ہوسکتا ہے،

اس مقام پر پہنچکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بریڈلے ان مفکرین کی صف میں شامل ہوگیا، جو عقل کی جگہ دیگر امور کو ذریعۂ علم قرار دیتے ہیں، مگر بریڈلے "مطلق" کی نقاب کشائی کے لیے صوفیوں کے حال وقال یا باطنیوں کے وجدان سے کام نہیں لیتا، بلکہ انسان کے معمولی تجربہ ہی سے حقیقت تک پہنچنے کی راہ نکالتا ہے، بریڈلے کا دعویٰ ہے کہ انسان کو اپنے روزمرہ کے تجربہ ہی میں "کل" کا "احساس" ہوتا ہے، چنانچہ ہر "تجربی کل" کثرتِ صفات کے ساتھ ایک وحدت کلی کا بھی حامل ہوتا ہے، اس تجربہ سے ہم کو اس حقیقت کی لم مل جاتی ہے کہ ایک کامل اور کلی تجربہ ناممکن الحصول نہیں، یہ تجربہ اپنی ماہیت میں ارادہ، خیال اور احساس سب کا ایک ہم آہنگ مرکب ہے، ہم ایک ایسے مطلق وکامل تجربہ کا تصور کرسکتے ہیں، جس میں تمام مظہری اختلافات اور تضادات تحلیل ہوگئے ہوں، چنانچہ ہمیں "مطلق" کا واقعی علم حاصل ہوسکتا ہے، "واقعی" اس لیے کہا گیا کہ وہ تجربہ پر مبنی ہے، اور عقلاً ناگزیر بھی ہے،

لیکن اس ارضِ موعودہ تک ہم عقل کے بل پر نہیں پہنچ سکتے، جس کا کار منصبی "ایک سرحن کی طرح کاٹ پیٹ ہے، اور جو عالمِ رنگ وبو، زیروبم، سوز وساز سے ناآشنا

تجرید اور استدلال کے گوشہ میں اپنا منہ چھپائے پڑی رہتی ہے، اگر عقل ایسا نہ کرے تو اسکی خودکشی ہے، اور اگر اپنے اصول اور رویہ پر قائم رہے تو بتایئے اس کو وہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے، جو براہ راست احساسات اور کیفیات سے حاصل ہوتا ہے"، بریڈلے اس عقیدہ کا یہ حل پیش کرتا ہے کہ عقل تصورات کے ذریعہ ایک خاص نوعیت کا علم حاصل کر سکتی ہے، جو احساس کی طرح بلا واسطہ اور بلا واسطہ اور براہ راست ہو سکتا ہے، اور اسی کے ساتھ استدلال اور توجیہ سے بھی کام لے سکتی ہے"، کل حقیقت اس وقت بے نقاب ہوتی ہے جب احساس کا "تمام حس" آسودہ ہو جائے، اور ارادہ اپنے تئیں تحقیق حق کو تج دے، اس مقام پر پہنچ کر صداقت و حقیقت اور وحدت و کثرت یکساں معلوم ہونے لگتے ہیں،

"مطلق ایک ہم آہنگ نظامِ خیال کا سنگ کلیدی ہے نہ کہ مختلف اشیا کی حاصل جمع یا مجموعہ، عیب و ہنر، حسن و قبح، فضیلت و رذالت یہ سب مطلق میں ڈوب کر ایک ہو جاتے ہیں، فطرت اپنی ذاتی صفات (Primary qulities) مثلاً امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت، تعدد وغیرہ وغیرہ لفظوں کی تعبیر میں محض مردہ ہے، ان لفظوں میں جب فطرت کو بیان کیا جاتا ہے تو فطرت ایک ایسا مرقع پیش کرتی ہے جسے "حسین" نہیں کہا جا سکتا، فطرت کے اس تصور میں حقیقت کا کوئی شائبہ نہیں معلوم ہوتا، فطرت کی حقیقت کو سمجھنا ہو، تو ذاتی صفات پر عرضی صفات (Secondary qualities) کا بھی اضافہ کرنا چاہیے، بلکہ اپنی خوشبوؤں کا، اپنے رنجوں کا، اپنے جذبات کا، اپنے کیفیات کا، سائنس خواہ طبعی ہو یا نفسی محض افسانہ ہے، روح اور جسم عقل کے محض تصوراتِ مجردہ ہیں، اس لیے تصوریت اور مادیت دونوں نصف حقیقت کے ترجمان ہیں"۔

الحاصل ڈھائی ہزار سال پہلے تالیس ملطی نے جو خواب دیکھا تھا۔ فلسفہ اب تک الٹ پھر کر

اسی کی تعبیر کرتا رہا، کسی نے کثرت کو وحدت میں تحویل کیا، کسی نے اثبات و تردید اور پھر ان دونوں کی بطرز نو تطبیق کی، کبھی ظاہر و باطن، مظہر و ذات کی تفریق کو ایک جوہر واحد تلاش کر کے مٹایا اور اس جوہر واحد کا نام کہیں وجود مطلق، کہیں نفس کلی، کہیں قدرت کاملہ، کہیں تخلیقی توانائی، کہیں وحدت الوجود رکھا، اگر متاخرین فلاسفہ میں سے بعض نے اس تصور کلی کے علم کے امکان سے انکار کیا تو اس کے ساتھ اس کے وجود کے امکان سے انکار کرنے کی جرات نہ کر سکے۔ اس لیے کہ کسی شے کا عدم علم، اس شے کے عدم کو مستلزم نہیں، غرضکہ فلسفہ جن بنیادی نقش و نگار کے ساتھ فکر انسانی کے سامنے ابتدا میں آیا تھا، ان ہی نقش و نگار کے ساتھ مختلف اوقات میں پیش ہوتا رہا، لسان الغیب نے بھی عرصہ ہوا اسی حقیقت کا پتہ دیا تھا،

گوہر مخزن اسرار ہمان است کہ بود حقہ مہر بدان مہر و نشان است کہ بود

اور کچھ نہیں تو اس ڈھائی ہزار برس کے انسانی فکر کی تاریخ یہ تو ضرور بتاتی ہے کہ کائنات عالم کے پس پشت ایک قدرت کاملہ کا کھوج، انسانی فکر کا ایک ایسا زبردست داعیہ، ایک ایسا غیر مغلوب تقاضا ہے جسے جتنا دبایا اتنا ہی اور ابھرا، معلوم ہوتا ہے جہاں اور طبعی و نفسی ملکات و قوی ہیں، وہاں ایک یہ بھی مابعد الطبیعیاتی ملکہ انسان کی فطرت میں ودیعت ہے جو ظاہر میں باطن کی تلاش کرتا، اور زمان و مکان کی دیواریں پھاند کر کسی ماورائی چشمہ سے اپنی پیاس بجھانا چاہتا ہے، ذہنی تشنگی، جسمانی تشنگی سے کہیں زیادہ شدید ہوتی ہے، اس سے فرار اپنی ہستی سے فرار ہے جو ناممکن ہے،

مشیت کی مظہریاتی تحلیل نے ہمیں چار ایسے بنیادی تصوروں سے روشناس کیا جو جداجدا فلسفہ کے مختلف شعبوں کے سنگ بنیاد بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، عدم، جبر، ایثار

جمل، یہ تصوراتِ اربعہ اپنے ظاہر مین سلبی اور اپنے باطن مین اثباتی پائے گئے، یعنی ان مین سے ہر تصور اپنی ماہیت مین منفیانہ اثبات اور سلبیانہ ایجاب کا حامل ہے، اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ان سب کا محل و مصداق مشیت ہے، تاریخ فلسفہ نے قدرتِ کاملہ کی جو نشانی بتائی تھی، وہ یہی تھی کہ اس کے اندر سارے تناقضات تحلیل ہو جاتے ہین، اور ہم نے مباحثِ سابقہ مین دیکھا کہ یہ فضیلت مشیت کو علیٰ وجہ الکمال حاصل ہے،

مشیت جو ان تصوراتِ اربعہ کی حامل ہے ہمارے ذہن کا ایک ایسا بلند ترین مقولہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم قدرتِ کاملہ کا تصور کر سکتے ہین، مظہری دنیا مین جب تک مشیت رونما نہ ہو، قدرتِ کاملہ پر لاعلمی کا پردہ پڑا رہتا ہے، اور مشیت اس وقت تک رونما نہین ہوتی جب تک ہم فسخِ عزائم سے دوچار نہ ہون،

مشیت میں ڈوب جانے کے بعد سارے تضادات ایک ایک کر کے مٹ جاتے ہین، ناکامیان، کامیابی، غم، خوشی اور الجھنین، سکونِ قلب سے بدل جاتی ہین،

برون کشید ز پیچاک ہست و بود مرا
چہ عقدہا کہ مقامِ رضا کشود مرا

(اقبال)

——— • ———

تبصرہ

تا فصلے از حقیقت اشیا نوشتہ ایم　　آفاق را مرادفِ عنقا نوشتہ ایم
ایمان بہ غیب تفرقہ ہا رفت از ضمیر　　ز اسما گذشتہ ایم و مسمیٰ نوشتہ ایم

غالب کے مواخذۂ قلم سے "فلسفۂ آل و مشیت" بھی نہ بچا، مسطورۂ بالا دو شعروں کے بعد مزید تبصرہ تحصیل حاصل ہے "عنقا" یا عدم "ایمان بہ غیب" یا مشیت "تفرقوں کا ٹنا" یا اغراض کی مشیت میں تحلیل "ترجیح مسمیٰ" یا مظہریات: غرض کہ کون سا مسئلہ درخورِ فکر تھا جو بغیر کسی انکسار خیال کے غالب کے اس مطالعہ موجز میں نہ آ گیا ہو،

غالب کے اعجاز بیان کا دامن کون قلم ہے جو چھو سکتا ہو، لیکن با این ہمہ عجز و درماندگی جو کچھ معرضِ بیان میں آیا اس سے عالم آل اور عالم مشیت کا اتنا فرق تو قارئین کرام پر ضرور روشن ہو گیا ہو گا کہ عالمِ آل میں قدرے قلیل جو روانیٔ قلم، سہولتِ بحث، تصفیۂ تنقیحات کے ذرائع حاصل تھے، وہ تمام، عالم مشیت میں داخل ہوتے ہی خیرباد کہہ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ سارا زور بیان بس حدیث آرزو تک ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک یہ حقیقت بھی آشکارا ہوئی کہ آرزومندی کے خط و خال صحیح صحیح دیکھنا ہوں تو آئینۂ مشیت ہی میں دیکھے جا سکتے ہیں، چنانچہ شرح آرزومندی ہمیں رفتہ رفتہ ایک ایسی اقلیم میں لے جاتی ہے جو یکسر ماورائی ہے، خواجہ حافظ سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ تھی،

سحر با باد میگفتم حدیثِ آرزومندی　　خطاب آمد کہ واثق شو بالطافِ خداوندی

قلم را آن زبان نبود کہ سرِ عشق گوید باز ورائے حد تقریر است شرحِ آرزومندی

شعور عالم پر جس شدت سے آج تصورِ مآل چھایا ہوا ہے، محتاجِ بیان نہیں، ہر فرد، ہر قوم، ہر ریاست اپنی اپنی مآل پرستی مین محو ہے، دوسرون کے اغراض، دوسرون کے مقاصد، دوسرون کی مصلحتین گویا کوئی وجود ہی نہین رکھتین لیکن یہ کیفیت دائمی نہین ہو سکتی، بسا اوقات ایک ایسی ٹھوکر لگتی ہے جس کے جھٹکے سے اپنے ہی اغراض پر تاریکی چھا جاتی ہے، اور اپنے اغراض کے معدوم ہونے کے ساتھ، شعور میں کچھ دوسری قوتوں کا اعتراف ابھرنے لگتا ہے، ان تمام آئے دن پیش آنے والے تصادمات سے جہان ایک طرف ہماری آنکھون کے سامنے اندھیرا سا چھا جاتا ہے، دوسری طرف ہماری بند آنکھیں کھلنے سی لگتی ہین، اور ایک بالاترین تصور یکایک ہمارے سامنے آجاتا ہے جس کو ہم بعد ازان مشیت کے نام سے پکارنے لگتے ہین،

ہمارے ذہن مین مشیت کے متعدد مفہوم ہین، مشیت سے کبھی ہماری مراد ایک قادرِ مطلق ہستی کی قدرتِ کاملہ ہوتی ہے، جس کو قوت سے فعل میں لانے کے لیے غایات کی ترتیب اور اسباب کی تنظیم ضروری ہے، لیکن اس تمام کے لیے علم کلّی درکار ہے، اس لیے کبھی مشیت علم کلی کی مرادف ہو جاتی ہے، ارادہ اور علم کا نفسی ربط ظاہر ہے، چنانچہ اسی رشتہ سے مشیت کبھی قدرتِ کاملہ اور کبھی علم کلی کے روپ مین نفسِ انسانی کے سامنے آتی ہے، فہم کلی کے ظرف مین چونکہ ماضی، حال اور مستقبل سب کی سمائی ہے، اس بنا پر مشیت کا مفہوم شدہ شدہ تقدیر بھی ہو جاتا ہے،

ان تمام مفاہیم مین ایک ذاتِ حقیقی کا تصور ظاہر نہین، تو مقدر، تو ضرور ہے، جو سوادِ اعظم کے عقائد پر کار فرما ہے، یہ تصور کہان سے آیا، اور کس طرح انسانی شعور میں اس نے پرورش پائی، یہ ایک بجائے خود ایک نہایت دلچسپ اور مفید سوال ہے، لیکن اس مقالہ کا موضوع مآل و مشیت کے دو تصورات کی مظہریاتی بحث تھی، نہ کہ وجودیاتی (Ontological) ہمارا

مرکز بحث آل و مشیت کے موضوعی عالم میں تصوری قدر و قیمت کی تحلیل تھی جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں تصور حیات انسانی کے ایسے اعلیٰ تصورات ہیں، جن کو ارسطو کی زبان میں مقولات کہنا بے جا نہ ہوگا، آل ایک ایسا مقولہ ہے جس کے ماتحت دنیا اور مافیہا، حیاتِ انسانی اور اس کا سارا کاروبار آجاتا ہے لیکن آل کے مفہوم کی تحدید بغیر تصور مشیت کے نہیں ہو سکتی، آل تمام "کر سکتا ہے" اور اس "کر سکنے" کے حدود اربعہ "نہ کر سکنے" کے جہات ہی سے محدود ہو سکتے ہیں، "کر سکتا" اپنے پندار میں اپنے کو قدرتِ کاملہ سمجھتا ہے، اگر مشیت کا تازیانہ اسے اس تصور خام سے بیدار نہ کرے،

اسی کے ساتھ مشیت کا تصور ایک ایسا زرخیز اور سیر حاصل تصور ہے کہ اس کے ذہن میں ظہور کرتے ہی تصوراتِ عالیہ کا ایک باغ کھل جاتا ہے، عدم کی رونمائی، جبر و قدر سے تعارف، تسلیم و رضا سے شناسائی، جہل کا احساس، ان سب چہروں سے مشیت ہی کا ہاتھ، ایک ایک کر کے نقاب اٹھاتا ہے، مشیت کی وجودیاتی (Ontological) حقیقت چاہے جو کچھ ہو، لیکن ایک نفسی مظہر کی حیثیت سے اس کی نتائجی (Pragmatic) اور عملی ماہیت مظہریاتی تحلیل سے آئینہ ہو جاتی ہے، بعض حکما مثلاً جیمس اور ڈیوی کے نزدیک تو کسی تصور کی حقیقت و صداقت کا معیار اس کی نتائجیت ہی ہے، یعنی یہ کہ وہ تصور حیاتِ انسانی میں عملاً کامیاب ہے۔ اس معیار کی بنا پر تو سب دلائل ایک طرف، مشیت کا ایک نہایت کارآمد تصور ہونا ہی اس کی صداقت و حقیقت کی بہت بڑی دلیل ہے،

مشیت کی تحریک سے جو تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ ایسے چوٹی کے تصورات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک فلسفہ کی کسی نہ کسی شعبہ اور ان کے بطرز نو تدوین کے ضامن ہیں، چنانچہ بیان کے دامن کو وسعت دیجائے تو ایک مکمل نظامِ خیال آل و مشیت کی بنیادوں پر کھڑا ہو سکتا ہے،

آلی شعور کے افعال (Functions) غایات کا استقرار، وسائل کا انتخاب، پھر سلسلہ غائی کی بسلسلۂ علی میں تحویل جس کی تشریح دفتر "مشیت" میں کی جا چکی ہے۔ اب، آلی شعور کا محور "انا" یا "میں" ہے، اس لیے اس کی ماہیت کو انائی (Egoistic) کہنا بے جا نہ ہوگا،

مشیتی شعور کا خاص فعل آلی شعور میں تعدیل پیدا کرنا، اس کے مناسب حدود مقرر کرنا اور تصور آل کی تہذیب و تعیین کرنا اور چار ایسے حقایق پیش کرنا ہے جن سے علم انسانی کے اندر تعدیل اور تنظیم پیدا ہو جاتی ہے، یہ حقایق: عدم، جبر، ایثار اور جہل ہیں،

چنانچہ آل و مشیت کے افعال کی تحلیل کی قدر و قیمت ہمارے موضوع بحث کے دائرہ میں علمیاتی ہے، نہ کہ وجودیاتی یعنی وہ دو ایسے اعلیٰ تصور یا مقولہ ہیں جو حیاتِ انسانی کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں، ان کے وجودیاتی حیثیت سے علمیاتی دائرہ میں کوئی سروکار نہیں، اس مقالہ میں آل و مشیت اپنے اسی مظہریاتی مفہوم میں استعمال کیے گئے ہیں یعنی وہ انسانی شعور کے دو مظہری مقولہ ہیں،

کسی مسئلہ کی مظہریاتی تحلیل کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی سیاح کسی اجنبی ملک کا سفرنامہ پیش کرے، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ پہلا سیاح جو کچھ دیکھنے سے قاصر رہا تھا، دوسرا سیاح اس کا تماشا کرے، اور پہلے سیاح کے مشاہدات پر اپنے مشاہدات کا اضافہ کرے، وقس علیٰ ہذا، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ آل و مشیت کے وہ پہلو جو اس مشاہدہ میں نظر انداز ہو گئے ہوں، دوسری نظریں ان پر پڑیں، اور جو کچھ دیکھیں انھیں بیان کر سکیں، اس اصول پر جس طرح سائنس اپنی معروضی مشاہدات کی بنا پر روز بروز ترقی کر رہی ہے فلسفہ بھی اپنے موضوعی مشاہدات کی راہ پر ترقی کر سکتا ہے، بشرطیکہ فلسفہ "ادراکِ" مظاہر کے بجائے، پادر ہوا، "تجریدات" میں کھو نہ جائے

جن کی بنیاد کسی مشاہدہ پر نہ ہو،

جہاں تک مظہریات کی غور وبین سے ہمیں آل ومشیت کی حقیقت آئینہ ہو سکی وہ یہ تھی، ماہیت آل کی مظہریاتی تحلیل میں جو شے سب سے پہلے نظر آتی ہے وہ کسی مقصد کا تصور ہے، لیکن دیکھتے دیکھتے یہ تصور حصولِ مقصد کی "خواہش" مین تبدیل ہو جاتا ہے، اس کے بعد ہمیں کچھ محرکاتِ عمل نظر آنے لگتے ہین، شدہ شدہ ان محرکات مین سے چند وسائل کے تصورات ہمارے ذہن مین ابھرتے ہین، یہ تصوراتِ وسائل، قوت سے فعل میں آتے ہیں، اور تسکین آرزو اپنی ٹھوس اور محسوس شکل مین رونما ہوتی ہے، لیکن اس "تسکین" کا دوسرا رخ فنائے آل ہے، چنانچہ آل کی تعمیر میں اس کی فنا مضمر ہے،

مشیت ایک ایسی خارجی قوت کا تصور ہے، جو ہمارے تحصیلِ اغراض مین مزاحم ہوتی ہے، اور ان اغراض کو ان کی تکمیل سے قبل فنا کر دیتی ہے، یہ مزاحمت ہمارے اندر رنج ومحن کے جذبات پیدا کرتی ہے، جن کا ذکر دفتر آل مین آچکا ہے، یہ جذبات مشیت کے رونما ہونے کے بعد تسلیم ورضا مین تحلیل ہو جاتے ہیں،

الحاصل اغراض کا انجام دونوں حالتون مین فنا ہے، تکمیل کے بعد بھی فنا ہے اور تکمیل سے قبل مشیت سے متصادم ہونے پر بھی فنا ہے،

اس مقالہ کا مبحث دو عالم تھے، عالمِ آل اور عالمِ مشیت، اگر عالمِ آل تمامتر عدم ہے تو پھر آخر مین عالمِ مشیت ہی باقی رہ جاتا ہے،

آل ومشیت کے باہمی تعامل سے ایک ایسا معتدل تناظر پیدا ہو جاتا ہے کہ موجودات اپنے متناسب اور صحیح رشتون مین نظر آنے لگتے ہین، جس کی مثال عینک کے دو تال ہیں، جن مین سے ہر ایک کی قوت مختلف ہو، لیکن دونون مل کر مرئیات کو صاف صاف دیکھنے

مین معین ہون. اگر صرف مآل کی نظر سے عالم کو دیکھئے تو سارا منظر خود بینی و خود پرستی، انانیت و آمریت مین مسخ ہو جاتا ہے، اگر صرف مشیت کی نظر سے دیکھئے تو منظر پر تقدیر و جبر چھا جاتا ہے، لیکن اگر دونون کا ساتھ ساتھ عمل ہو تو قدر و جبر اپنے مقام پر صاف صاف نظر آتے ہین، اہلِ نظر نے موجوداتِ عالم کو ہمیشہ مآل و مشیت کی ملی جلی عینک ہی سے دیکھا ہے:

بیا کہ چارۂ ذوقِ حضور و نظمِ امور
بہ فیض بخششِ اہلِ نظر توانی کرد

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۵	زبان	زمان	۲۶	۴	ہوئی	ہوتی
،،	۶	،،	،،	۲۷	۱۰	کا	کے
،،	۷	×	کہ	۳۹	۵	کاارتقا	کے ارتقا کے
۳	۵	آئی	آتی	۴۴	۹	تنقیص	تنقیض
،،	۱۲	ہاؤٹر	ہاوئر	۵۶	۶	وجود	وجوہ
،،	۱۵	×	ہے	۵۷	۱	کا	کے
۶	۴	پاؤگے	پائے گا	۵۹	۳	استقراء	استقرار
۸	۷	گگل	گُل	،،	۱۴	جاتا	جاتی
،،	۱۵	ام	الم	۶۴	۱۰	آتا	آنا
۱۴	۹	ننٹس	نٹس	،،	،،	کا	کی
،،	۱۰	برٹرہنڈرسل	برٹرنڈرسل	۷۰	۵	وجودات	وجودیات
۲۱	۵	کردیتاہے	کردیتے ہین	۷۳	۴	موضوعی	معروضی
،،	۴	کی	لی	،،	،،	معروضی	موضوعی
۲۵	۱۵	مسیح	مسیحی	،،	۴	نہین	×
،،	۱۶	کو	کے	۷۶	۱۲	باطنی	باطن

انگریزی الفاظ کی کتابت کی غلطیان ناظرین خود درست فرمالین ،

دار المصنفین کی فلسفیانہ کتابیں

برکلے اور اس کا فلسفہ: مشہور فلاسفر برکلے کے حالاتِ زندگی، اور اس کے فلسفہ کی تشریح

قیمت :- عہ/

مبادی علم انسانی: مادیت کی تردید میں برکلے کی مشہور کتاب پرنسپل آف ہیومن نالج، کا نہایت فہمیدہ، اور سنجیدہ ترجمہ

قیمت :- عہ/

مکالماتِ برکلے: برکلے کی ڈائلاگس کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکلے نے مادیت کا ابطال کیا ہے،

قیمت :- عہ/

مبادی فلسفہ حصہ اوّل:- مولینا عبد الماجد صاحب دریابادی کے مختلف فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، مضامین دلچسپ اور طرز بیان رواں و شگفتہ ہے، قیمت :- ۱۲/

مبادی فلسفہ حصہ دوم: یہ مولانا موصوف کے سات فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، جو نظر ثانی کے بعد اس میں جمع کئے گئے ہیں، قیمت: عہ/

نٹشے: مشہور جرمن فلاسفر فریڈریک نٹشے کی سوانحعمری، اور اس کے افکار و خیالات اور تصانیف پر بحث و تبصرہ، قیمت :- عہ/

فہم انسانی: ڈیوڈ ہیوم کے مختصر حالات کے ساتھ اس کے خیالات، فلسفہ پر بحث و تبصرہ قیمت عہ/

افکارِ عصریہ:- سائنس نے جنگِ عظیم کے بعد جو ترقیاں کی ہیں، یہ کتاب ان تمام ترقیوں کا خلاصہ ہے، کتاب ۲۶ بابوں میں تمام ہوئی ہے، اور ہر باب میں سائنس کے مختلف اہم مسائل کی تحقیق کی گئی ہے، قیمت عہ/

حکمائے اسلام (جلد اول) اس میں پانچویں صدی ہجری تک کے تمام مشاہیر حکماء کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے، قیمت :- عہ/

پرنٹر و پبلشر صدیق احمد